朱子的窮理工夫論

ZHU XI'S THEORY *of* SELF-CULTIVATION *of* PROBING PRINCIPLE

吳啟超 著

臺大出版中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

臺大出版中心

吳啟超 ／作者

香港中文大學哲學博士（2009）。曾任香港城市大學中國文化中心導師（2008）、香港中文大學哲學系導師（2009-2011）、助理教授（2011-2017），現為香港中文大學哲學系高級講師。研究範圍包括先秦儒家哲學、宋代理學及當代中國哲學。近期中文論文刊載於《中國哲學與文化》、《鵝湖學誌》、《東方文化》、《國立政治大學哲學學報》等。現正合編英文朱子哲學論文集*Dao Companion to Zhu Xi's Philosophy*，預計2018年出版。

COVER DESIGN | XU RUI-SHEN (xuxgraphic@gmail.com) PHOTO *by* NOAH SILLIMAN *on* UNSPLASH

朱子的窮理工夫論

ZHU XI'S THEORY *of* SELF-CULTIVATION *of* PROBING PRINCIPLE

吳啟超 著

臺大出版中心

臺大出版中心

自　序

在讀者翻閱正文之前，我必須向他們稟告一事：本書是一個目前學術身分尷尬的作者，所造出來的一塊敲門不成的敲門磚。

今年4月，在本書通過複審，獲國立臺灣大學出版中心確認可以出版之時，我仍為香港中文大學哲學系助理教授，距第六年任期完結尚餘三個多月。按規定，助理教授任期最長六年，在第五年結束後，須向校方申請轉為「實任」（substantiation），成功的話即晉升為副教授；若失敗，正常情況須於十二個月內離職。校方雖無明示出版專書為成功條件，但我早從系方得知，出版專書將大大有利我的申請。

臺大出版中心

本書初稿於2016年8月寫就，隨即同時交付臺大出版中心進行學術審查及香港中文大學做實任申請。12月1日收到出版中心通知，本書需修訂並進行複審。修訂歷時三月完成，今年4月中即接獲好消息，我於是馬上把出版證明上呈校方，並於同月與出版中心簽訂出版契約書。經歷幾年掙扎求存、身心俱疲的時光，至此終可鬆一口氣，稍敢樂觀。

豈料，5月26日接到壞消息：我的實任申請失敗了。但也很幸運，鑒於我的教學表現良好，系方與文學院為我爭取到一個不常見的安排：我可轉任為高級講師（senior lecturer），主責教學，無研究要求，任期自8月1日始。

過去六年，我得過三個教學獎，分別是香港中文大學校長模範教學獎（2012年）、香港中文大學通識教育模範教學獎（2012年）以及香港中文大學文學院傑出教學獎（2016年）。猶記得在2013年

3月為得獎人而設的晚宴上，校長還親贈每人「春風化雨」四字。那時我真的相信，教授就是「教」與「授」，以誨人授業為本務。如今看來，我們應否重新考慮“professor”一詞的中文翻譯？還是我根本錯解了「教授」二字？無論如何，現在的我已是高級講師，名正言順是「師」了，乃分之宜。

可話分兩頭，我也必須坦承，自己過去六年的研究表現確然遜色：兩度申請研究經費失敗，僅出版了六篇中文哲學論文（五篇在學術期刊，一篇在論文集），而申請實任時，亦只能交出本書初稿，未能把用心修訂的成果呈獻給四位校外匿名評審先生。尚可慶幸的是，我也的確在六年任期內爭取得本書之出版，勉強對自己的研究職責有所交代。

說回本書，它由我的博士論文大幅改動擴寫而成。以本書初稿計，在約二十萬字（含腳注）的篇幅裡，博士論文的內容僅占約七萬字，主要見於第一章（部分）及第二章（全部）。現時之定稿則長約二十三萬字（含腳注），由初稿刪去一萬多字（大體均屬原博士論文之內容），復增寫四萬多字而成。博士畢業八年，我對朱子的理解有不少轉變，尤其本書第三章關於朱子論知行關係與道德實踐動力，當初撰寫博士論文時的立場已被完全拋棄。此外，第四章〈非獨斷與可修正：窮理之學的開放性格〉之第二節及第三節第一小節曾獨立發表於《鵝湖學誌》第55期（2015年12月，頁1-40），題為〈如何既預認天理又保持開放？——朱子讀書窮理之教的啟示〉。

最後，我要向一些人士致歉和致謝。構思這篇序文時，有四字一直縈繞腦際：雙重虧欠。虧欠的是我的家人，特別是母親連嘉鳳女士和妻子李寧君女士。過去數年壓力甚巨，動輒在家裡大發脾氣。要這兩位善良而體貼的女士在支持我、與我分擔壓力、悉心照顧我們家一對孩子的同時，還一再承受我的壞脾氣，已是一重虧

臺大出版中心

欠。發了脾氣，卻又不能把成功帶給她們，叫她們白受苦，就是雙重虧欠。先父離世快廿載，我竟仍未學會在家裡擔當一個像樣的角色。當然，抱歉之餘，我對她們的忍耐和愛護也懷著最大的感激。

還要感謝臺大哲學叢書主編林正弘教授、執行本書編輯工作的蔡忠穎先生，以及兩位匿名審查先生。在得悉實任申請失敗後，我馬上告知蔡先生，深怕我現時的身分會影響叢書的學術聲譽。蔡先生隨即代為聯繫林教授，林教授慷慨表示，叢書出版看的是學術水準，跟作者職位無關。今年6月在臺灣有幸和林教授共膳，其溫厚與幽默令人一見傾心。蔡先生在本書編務上盡心盡力，還為我的事業憂心，多番勉勵開解，其貢獻已非「編輯」二字可以道盡。兩位審查人用心指正，惠賜睿見，使我獲益良多，也謹此致謝。

當下的我，已不被體制承認為做學問的人。惟我可以肯定：我還能學，我還願學。正是朱子所謂：「而今且大著心胸，大開著門，端身正坐以觀事物之來，便格它。」格物窮理，永無止境，本書之作只是一個階段，我對學問的渴求並未因一時際遇而稍減。因此，還望讀者諸君對我多加督促、對本書多加指正。

臺大出版中心

吳啟超

2017年11月2日於香港

臺大出版中心

目　次

自　序 …… i

導　言 …… 1

第一章　朱子的窮理工夫論 …… 9

第一節　工夫與工夫論 …… 9

第二節　工夫論的角色及工夫論分歧的成因 …… 17

第三節　朱子工夫論的哲學前提：對「心」的特殊體認 …… 24

第四節　朱子工夫論要義 …… 33

第二章　朱子對「先識本心」的疑慮：轉向窮理工夫論 …… 99

第一節　問題的背景 …… 100

第二節　胡宏的「先識本心」 …… 104

第三節　朱子的三點質疑 …… 110

第四節　逆覺體證：一心之自識 …… 120

第五節　真正的疑慮：「發見」與「肯認」是同一種作用嗎？ …… 130

第六節　朱子工夫論轉向的詳檢與證成 …… 134

第七節　朱子的「是非之情」 …… 159

第三章　朱子論知行關係與實踐動力 …… 169

第一節　問題之由來 …… 170

第二節　真知即能行 …… 187

臺大出版中心

第三節　問題之深化 209
第四節　「動力問題」之不圓滿答覆 234

第四章　非獨斷與可修正：窮理之學的開放性格 273
第一節　「復禮」作為對獨斷之制衡 275
第二節　讀書窮理之教的開放性格 281
第三節　文明對話值得預認天理嗎？ 304

結　論 327

參考文獻 343

概念索引 355

人名與學派索引 361
臺大出版中心

導　言

本書以中國南宋時期哲學家朱熹（字元晦，又字仲晦，號晦庵等，1130-1200；以下一律稱朱子）的窮理工夫論為研究對象，旨在通過三種向度，檢討此一學說的理論效力。本章作為全書導言，將為讀者提供理解此下各章的基礎資訊。

在介紹三種向度的檢討工作前，必先扼要交代「窮理工夫論」的涵義。而欲明「窮理工夫論」，又需先明「工夫」及「工夫論」二詞。惟「工夫」在中國哲學裡的涵義頗複雜，為免枝蔓，細節且留待第一章〈朱子的窮理工夫論〉再行剖示。目前只需指出：「工夫」的最基本意思是「修養活動」，[1] 但在「工夫論」這一詞彙裡，「工夫」則特指修養活動所依循的方法，簡稱「修養方法」（詳細的文獻

臺大出版中心

1「修養」後面帶上「活動」而成「修養活動」一複合詞，為的是表明這裡的「修養」應作活動看。在日常言談裡，我們會說「某人很有修養」，這個「修養」大約即指「修為境界」或「道行」，非指活動。「工夫」這一概念，雖可包含這層「修養境界」或「道行」的意思，惟其基礎義則在活動義的「修養」（詳論見本書第一章），故以「修養活動」強調之。筆者曾以「修養實踐」一詞來界定「工夫」的這一基礎義，而非現在使用的「修養活動」，但經匿名審查人提醒後，做了進一步的考量。寬鬆地看，「實踐」固可指「一切有意為之的活動」，包括認知（或智思）活動以至實際的身體力行等（而不隨意的肌肉抽搐等則不屬「實踐」，以其乃無意為之故）。然收緊地看，「實踐」也可僅指舉手投足等「（有意為之的）形軀的外部表現」，而排除開不涉形軀外部表現的認知（或智思）活動。若我們取的是後一義，則「修養實踐」作為「工夫」一詞的基本界說便有問題，因為朱子分明有「致知工夫」一詞（見朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》〔北京：中華書局，1994年〕，卷七，頁125），表示「工夫」也有認知活動或程序的向度，不必然涉及形軀的外部表現。是故筆者推敲過後，決定採用「修養活動」這一足可涵蓋舉手投足與認知（或智思）兩面的詞彙來表達「工夫」的最基本意思。而且這種活動既稱「修養」，便已具「有意為之」之意，能自外於做夢、心跳等無意為之的活動，不必再帶上「實踐」一詞來強調。

舉證及義理討論亦見第一章）。[2]是故，「工夫論」即「有關修養方法的理論、論述、議論」。落在儒家哲學的脈絡裡，「工夫」如取其最基本意思，則指「促成或培養出道德人格（例如君子、仁者）的修養活動」，[3]而「工夫論」即指「有關完養道德人格之方法的理論、論述、議論」。[4]

---

2 總之，這裡是要表明，「工夫」的首出義或基礎義是「修養活動」。惟在本書的複審報告裡，匿名審查人希望筆者再行斟酌此理解。其大意是：把「工夫」作「活動」看應屬無疑，疑點倒在於「修養活動」——「工夫」可一律訓為「修養活動」嗎？筆者認為這一懷疑固然有理——好比在日常言談裡，我們會說「這道菜花了廚師很多工夫」，這個「工夫」即恐難解作「修養活動」。然筆者認為，在傳統中國哲人的哲學言談之下，或說，當這些古人在從事哲學言談時，「工夫」或不應泛指任何活動，而應特指「以達成修養目標為依歸的活動」、「有利於修養目標之達成的活動」。以朱子為例，他常有「做工夫」、「下工夫」之說法；當這些「做工夫」、「下工夫」屬於哲學言談（而非寬鬆的日常言談）時，大體均可解為「從事或進行（做、下）有利於修養目標之達成的活動」。換言之，當朱子稱一項活動（不論其屬於「知」或「行」）為工夫時，它必定是以達成（朱子所認定的）修養目標為依歸。

3「工夫」一詞為後出，不見於早期儒學文獻，但《論語》裡若干「學」字，實已有（作為道德修養活動的）工夫之意。舉例，孔子說：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」（〈雍也〉）以「不遷怒，不貳過」為「好學」的具體表現，則其所好之學，自屬道德修養活動。在這基礎上，我們自能明白孔子說「古之學者為己，今之學者為人」（〈憲問〉）的涵義：「為己」即指完養自己的人格，是古時之所謂「學」（但「今之學者為人」的「學」，便難以解成「修養活動」）。再如孔子自道：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲、不踰矩。」（〈為政〉）從其三十以後的進境大體均屬「人格完善」的範疇看，其十五時所「志」之「學」，自亦當指「完養自己人格的修養活動」。

4「工夫論」雖為現代學術用語，用以概括傳統儒家哲學裡某一特定部分的論說或思想，但「有關工夫（這裡特指道德修養方法）的談論」，實際上早已發生於傳統儒學中。像孔子與子貢討論「仁之方」（《論語．雍也》）、公孫丑問孟子「不動心有道乎？」（《孟子．公孫丑上》）便是有關修養方法的談論。至宋明儒，由於有了「工夫」（或「功夫」）一詞可用，他們便自覺地把這種關於修養方法的談論繫屬於「工夫」的範疇下。一個經典例子是《傳習錄》中王陽明與兩位門人的對話（見陳榮捷，《近思錄詳註集評》〔臺北：臺灣學生書局，1992年〕，頁359-360）。由於陽明提出「無善無惡心之體」，引發一位門人（汝中）的異議：「此恐未是究竟話頭。」另一門人（德洪）即為其師澄清說：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心，意念上見有善惡在。格致誠正修，此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。」兩人遂請教其師，陽明回答說：「二君之見，正好相資為用。」理由是他對人的教導，原來就有兩種法門，分別對應「利根之人」和一般人：「利根之人，一悟本體，即是功夫。（……）其次不免有習心在，本體受蔽。故且教在意念上實落為善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裡接利根人的。德

臺大出版中心

現在可進而說明「窮理工夫論」。按道理，當我們說「朱子的窮理工夫論」時，此中「窮理」一詞可有兩種不同功能，其一是「區別、劃分」，其二是「綜括、指明整體要義」。假定現在的用法旨在區別、劃分，意思就是把「窮理」用作命名朱子整套工夫論裡面的某一部分。它想要表示：朱子的整個工夫論可細分為若干部分或「子理論」，這些部分雖同屬工夫論，但彼此內容有所不同；其中的一個部分便稱為「窮理工夫論」，其餘的則屬於「非窮理工夫論」（比如說：誠意工夫論、靜坐工夫論等）。在這個用法下，「窮理」雖仍可「指明要義」，即指明該「子理論」的特點，但這不同於上述第二項功能：綜括及指明整體要義——此要義以朱子的整個工夫論為言，非指其中某一部分的特點。本書題為《朱子的窮理工夫論》，當中「窮理」一詞即取這第二項功能，用以彰顯朱子工夫論的整體要義：朱子工夫論整體的根本特點或說其獨特的理論性格，就反映在「窮理」之觀念上。

臺大出版中心

此整體要義之論定詳見第一章。這裡先交代一點：我們的論定將通過兩個步驟，首先是判定朱子一系列工夫概念之間的主從關係，其次是在比較哲學或理論對照的視野下標舉「窮理」作為朱子工夫論的根本特點。詳言之，在第一個步驟裡，我們將列舉朱子工夫論的若干主要概念，討論它們之間的主從關係，從而指出：「敬」與「窮理」實為朱子工夫論概念群裡之兩大宗。就是說，這兩個概念在朱子工夫論裡具有最大的涵攝性；其他工夫概念，要麼依附或從屬於「敬」，要麼即依附或從屬於「窮理」。朱子這番見解，除了

洪之見，是我這裡為其次立法的。」我們可以看出，這個時期的儒者，已很自覺地使用「本體」、「工夫」等範疇來概括其論述內容：關於「本體」的談論，其內容即心、性、天命以及心性善惡等議題；關於「工夫（或功夫）」的談論，即涉及「格致誠正修」等修養活動及其方法——陽明最後說的「為其次立法」的「法」字，便指修養方法。

把「致知」轉譯成「窮理」外，其理念基本未越出北宋程頤（字正叔，號伊川，1033-1107）所提出的工夫論綱領：「涵養須用敬，進學則在致知。」[5]就著此綱領以至朱子工夫論的理論內部看，「敬」與「窮理」這兩大宗之並立無疑是根本的實情，彼此間已難再分主從輕重。惟筆者想在此更進一義，改從比較哲學或理論對照的角度，以「窮理」來象徵朱子工夫論那與眾不同的理論特點。第一章裡，在釐清「工夫」與「工夫論」的涵義後，接著便討論工夫論的理論角色以及一個重要問題：為什麼宋明儒學內部會存在工夫論上的分歧？筆者認為最主要的原因，在於不同儒者對「心」有不同體認。比如說，那些相信心是本然地純善無惡的哲人，自然不會特別提倡一種對心予以規範、制約的修養方法。相反地，由於朱子認為心乃本質上可善可惡（善惡上中性），故特主張「格物窮理」一類強調以理制心的工夫。是故，在承認「敬」與「窮理」為兩大宗的前提下，我們將對後者予以較多的強調，因為「窮理」相對地更能呼應朱子對「心」的獨特體認，更能反映朱子道德哲學在宋明儒傳統裡的特色，故筆者以之為朱子工夫論的總代表觀念。總之，從朱子本意的角度看，在「涵養須用敬，進學則在致知」的宏規下，「敬」與「窮理」同等重要，但從比較哲學的角度看，「窮理」則更能反映朱子哲學的特徵。

臺大出版中心

此下第二、三、四章即進入理論檢討的工作。具體地說，它們將分從三種向度展開。第二章〈朱子對「先識本心」的疑慮：轉向窮理工夫論〉，屬於「溯源式的檢討」，就是考察窮理工夫論之提出（或說：朱子放棄其原來所認同的一套工夫論，改為主張他自己那套窮理工夫論）這一事情本身的合理性。之所以稱為「溯源式」，因

5 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，收入《二程集》（北京：中華書局，2004年二版），頁188。本書《河南程氏遺書》皆出於《二程集》，以下不一一注明，僅標注其頁數。

為相對於其後兩章的檢討工作而言，它有一種「往回看」的性質，著眼於窮理工夫論的理論起點。惟筆者必須強調，此檢討工作儘管稱為「溯源式」，卻並非一種「心路歷程的回顧」或「思想史的考察」。本書所關注的，始終是窮理工夫論的理論效力。這一關注落在第二章裡即顯發為一個中心問題：朱子有否哲學上的理由（非關其主觀感受），去拒絕其論敵——湖湘學派——的工夫論（以「先識本心」為綱領），轉而主張他自己的窮理工夫論？此中即蘊含著一個客觀的理論課題：湖湘學派所代表的「心學的工夫論」，與朱子所代表的「理學的工夫論」，作為哲學理論看，何者更為妥善？是故，該章雖或似一種歷史的清理，實際上卻是一種理論的檢討，其哲學論理的程度不低於此下兩章。

第三章〈朱子論知行關係與實踐動力〉，可稱為「理論本身的檢討」，集中討論窮理工夫論本身所要面對的理論難題，看其能否提供令人滿意的回應。至於第四章〈非獨斷與可修正：窮理之學的開放性格〉，[6]其工作則可形容為「展望式的檢討」，表示該章想探討的議題，並非朱子的時代所要面對（甚至非其時代所能想及），而是立足於我們的時代，向朱子的窮理之學尋求解答我們問題的理論資源。正因這種檢討工作並非著眼於窮理工夫論的理論起點，亦非此理論本身的合理性，而是其對當下以至今後時代所可能帶來的理論啟示，故稱為「展望式的檢討」。

茲再概述第二、三、四章的主要課題及論點如下。

如上所言，第二章旨在探問：窮理工夫論之提出，是否有其站得住腳的理由？具體來說，即朱子自「中和舊說」那種靠攏湖湘學派的工夫論見解，轉向「中和新說」的窮理工夫論，此轉向本身有

臺大出版中心

---

6 這一章以筆者新近發表的一篇論文為骨幹（〈如何既預認天理又保持開放？——朱子讀書窮理之教的啟示〉，《鵝湖學誌》第55期〔2015年12月〕，頁1-40），該文加以修改後，成為該章第二節及第三節之第一小節的內容。

否穩固的理論基礎？我們的討論將集中在湖湘學派「先識本心」的理論主張（隨著討論焦點的明朗化，後文將稱之為「識心說」）。此主張由湖湘學派領袖胡宏（字仁仲，號五峰，1105-1161）提出，作為該學派最根本的工夫論綱領，而為朱子所質疑。換言之，朱子工夫論的轉向，關鍵點就是他對「先識本心」的不滿，而此轉向之合理與否，就取決於其質疑的理據。該章的重要論點，是「識心說」忽略了「是非之心」之「理由賦予」的功能；相對地，朱子則能正視之，故在工夫修養上有較為明朗清晰的表述，因此他在工夫論上做出捨「識心說」而取窮理工夫論的轉向，實屬有理。

第三章會著眼於窮理工夫論自身，看看它需要面對怎樣的理論難題。筆者認為，此中最富有挑戰性的難題，可稱為「知行關係與實踐動力問題」：作為修養工夫樞紐的「窮理」，本身既屬於「知」的活動，則它如何保證道德實踐之「行」？在朱子的理論中，從窮理到具體道德實踐之間那股「把知落實為行」的動力，似乎是成疑的。是故，我們把朱子工夫論所要面對的最大難題稱為「知行關係與實踐動力問題」（簡稱「動力問題」）。寬泛地看，「動力問題」固然是關於「知」如何確保「行」。這在朱子的理論裡，可用「真知即能行」一說來回答。然而，若對問題有足夠的微觀，我們便會發現，「真知即能行」的答案實在未盡周延。這涉及到「真知」的來源。我們將會看到，在朱子思想中，「真知」的獲得很可能需要「行」的助成。這個助成「真知」的「行」，理論上並不出於「知」，而只能出於某種「勉強」（勉力而行）。問題倒不在於這種「勉強」有何神秘難解，而在於這種「勉強」為何最終可以消除。為此，我們需要深入到朱子的「心」與「理」的關係上尋找答案。是故，該章會把「動力問題」開列為淺深兩義：其淺義即「知如何推動行」，這在朱子可用「真知即能行」來回應；其深義即「勉強為何

臺大出版中心

終可消除」，朱子的答覆則需往其「心」與「理」的關係裡去考掘。

第三章還有一點值得事先說明。從上面的介紹可知，本書對朱子之「心」有一基本認識：朱子認為，心乃本質上可善可惡（善惡上中性），而非本然地純善無惡。這一基本認識可謂貫穿全書，尤其作為第一至三章的立論底據。此理解固非憑空而來，我們在第一章便會提出朱子的文本為證（見該章第三節，〈朱子工夫論的哲學前提：對「心」的特殊體認〉）。然而，隨著本書討論的進行，特別到第三章談及朱子在「動力問題」上的取態時，我們對「心」這一概念實在需要更為深入和周到的說明。是故，第三章最後一節，〈「動力問題」之不圓滿答覆〉，將綜合考慮學者們的意見，對朱子之「心」做更進一步的釐清。可以說，在本書的顯性結構之下，實貫穿著一道隱伏的議題。所謂「顯性結構」，即指第一章剖析窮理工夫論（是為全書之本論部分）以及其下三章的「三重向度的理論檢討」這一結構，探討的主角自然是窮理工夫論無疑。而那道隱伏的議題，即指朱子之「心」究當如何理解。此一議題到了第三章的最後部分，將重提出來再做一顯題化的正面處理。

臺大出版中心

第四章作為一種「展望式的檢討」，焦點落在「我們時代的問題」上。此問題可這樣表述：在我們身處的文化多元或價值多元的時代裡，像傳統的「天理」這種似要把價值定於一尊的觀念，還有必要存在嗎？毫無疑問，朱子肯定是天理的忠實支持者。那麼，當他碰上這道「我們時代的問題」時，又會給出怎樣的回應？筆者認為，我們應循兩種方向思考。首先，倘若我們不再預認「天理」（或與其類同）的觀念，需要付出什麼代價？其次，如果我們的時代仍要講「天理」一類的觀念，又有沒有可能講得「開放」一點？就是說，講「天理」也可以不帶有「把價值定於一尊」的意圖？該章會把討論重點多放在第二個方向上，試圖從朱子的窮理之學裡（尤其

是他關於「讀書窮理」的論述）尋求啟示。反過來說，該章的主要工作，即在透過「我們時代的問題」，揭示朱子窮理之學所蘊藏的「開放」性格。

最後是〈結論〉，旨在統攬全書、總結貢獻，並展望未來研究。簡言之，此章所做的是一種「劃定邊界」的工作。一方面，本書在朱子哲學研究上做了一些開拓，在前人的基礎上，把這個領域拓寬到新的邊界上，為未來的研究提供了新的視野。另一方面，邊界同時意味限制（儘管它是版圖拓展後的新邊界），表示本書仍有一些未及處理或有待進一步處理的議題。這兩方面均會在結論部分說明。筆者期望，透過對朱子窮理工夫論準確且周延的詮釋，以及三種向度下嚴格而深入的理論檢討，本書能呈現一套對窮理工夫論較為全面的理解，以推進朱子哲學的研究，並為其進一步參與普遍哲學議題的討論打下新的基礎。

臺大出版中心

第一章　朱子的窮理工夫論

本章旨在勾勒朱子工夫論的輪廓，測定其主調和要義，並論證：朱子工夫論的整體特性應以「窮理」觀念來表示。[1]本章一共四節：第一節剖析「工夫」與「工夫論」的涵義。第二節闡述工夫論的理論功能與工夫論分歧的成因。第三節交代朱子工夫論背後的道德哲學前提：吾人並不具備一個本然純善的「道德本心」，換句話說，「心」本身是可善可惡的（善惡上中性）。因此在工夫論上，朱子不以「求放心」或「存心」（此「心」為朱子所理解的可善可惡之心）為已足，而必強調「窮理」，以「理」去規範「心」的活動，工夫樞紐因而落在窮理上。第四節根據幾個主要觀念，包括「格物」、「窮理」、「致知」、「涵養」、「省察」、「敬」等，勾勒朱子工夫論的輪廓，從而分析窮理工夫論的要義。

臺大出版中心

第一節　工夫與工夫論

由於撰寫本書的緣故，筆者才察覺，自己過往對「工夫」這概念的理解其實並不周到：把「工夫」完全等同於「修養方法」，以為兩詞可互換。實則，「修養方法」只是「工夫」的引申義。

且從這個誤解談起。眾所周知，先秦儒並未使用「工夫」（或「功夫」）一詞。但筆者素來以為，先秦儒文獻中某些意謂「方法」的「方」字、「道」字，即相當於「工夫」。例如「能近取譬，可

---

1 本章的基本論證策略和理路之扼要說明，見〈導言〉。

謂仁之方也已」的「方」字（《論語・雍也》），[2]以及「不動心有道乎」（《孟子・公孫丑上》）和「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣」（《孟子・離婁上》）的「道」字等。

直到近來，筆者讀到一部有關理學工夫論的新作——王雪卿的《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，才重新認識「工夫」一詞。王氏在〈導論：靜坐、讀書與身體〉開首即說：「『工夫』在東方哲學的用法中涵義相當豐富，它可以被視為『修養』，但似乎又比『修養』一詞多了些宗教神秘氣味。它不見於先秦儒家，大致上要到宋代以後才逐漸出現在儒門典籍，成為一種重要的文化現象，明代以後學者使用此一詞語更是翕然成風。」[3]對於後一句「它不見於先秦儒家……」，筆者全無異議，這是人所共見的事實。[4]但對於前一句，撇開「工夫」是否比「修養」「多了些宗教神秘氣味」不論，筆者初讀時，不禁覺得陌生：把「工夫」解作「修養」，這「修養」後面是否缺了「方法」兩字？

臺大出版中心

2 當代的《論語》注譯者們雖然在「能近取譬」的解釋上有小異，但對於「仁之方」的理解則大體一致。楊伯峻語譯為「實踐仁道的方法」，見《論語譯注》（香港：中華書局，2011年重校本），頁134。孫欽善語譯為「行仁的方法」，見《論語本解》（北京：三聯書店，2009年），頁76。錢穆注釋說：「方，方向、方術義。仁之方，即謂為仁之路徑與方法。」見《論語新解》（臺北：東大圖書公司，2004年），頁175。

3 王雪卿，〈導論：靜坐、讀書與身體〉，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2015年），頁1。此外，楊儒賓在〈未躡天根豈識人：理學工夫論〉一文中亦說：「『工夫』這個詞語是傳統的語彙，理學家的慣用語，明儒著作中使用得尤其多。」見景海峰主編，《儒家思想與當代中國文化建設》（北京：人民出版社，2013年），頁574。

4 但應當指出，先秦儒無「工夫」一詞，不代表他們沒有對於「修養」的關注以至沒有相當於宋明儒「工夫論」內容的論述。彭國翔說：「以往對於儒家傳統尤其先秦儒學的『禮儀』問題，基本上並未引入功夫論的視角。或者說，大體上認為功夫問題只是宋明儒學言說脈絡下的產物，先秦儒並無功夫論可言。換言之，在先秦儒學的禮儀實踐和宋明儒學的自我修養功夫之間，應當是『所同不勝其異的』。這一點，或許是以往學界對先秦儒學與宋明儒學之間的差異提揭過重，對儒家傳統這兩個重要階段之間的連續與連貫未能正視所致。」見彭國翔，〈作為身心修煉的禮儀實踐：以《論語・鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（2009年6月），頁5。

幸好，筆者只消簡單查找一下資料，便發現自己的錯誤：僅看《朱子語類》開頭數卷，已知「工夫」不可能直譯作「修養方法」或「方法」。這裡且舉四例：

> 某年十五六時，讀《中庸》「人一己百，人十己千」一章，因見呂與叔解得此段痛快，讀之未嘗不竦然警厲奮發！人若有向學之志，須是如此做工夫方得。[5]

> 古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。[6]

> 要驗學問工夫，只看所知至與不至，不是要逐件知過，因一事研磨一理，久久自然光明。如一鏡然，今日磨些，明日磨些，不覺自光。若一些子光，工夫又歇，仍舊一塵鏡，已光處會昏，未光處不復光矣。且如「仁」之一字，上蔡只說知仁，孔子便說為仁。是要做工夫去為仁，豈可道知得便休！[7]

> 古人自能食能言，便已教了，一歲有一歲工夫。到二十時，聖人資質已自有十分。[8]

以上四段引文中，「做工夫」和「下工夫」一共出現三次。明顯地，當中的「工夫」不可譯成「修養方法」或「方法」——「做方法」或「下方法」是說不通的；譯成「修養」則相對順適得多。又如第三段引文，「工夫又歇」，顯然亦不能說成「方法又歇」，說成「修養又歇」則可。唯一勉強可以說成「方法」的，是第三段引文首句「要

5 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁66。引文下之底線，由筆者所加，以突出重點，下同。

6 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁86。

7 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁92-93。

8 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁125。

臺大出版中心

驗學問工夫」。孤立地看（即抽離於上文下理），說成「要檢驗學問方法之有效與否」，也說得通。但同一段話，下面還有「工夫又歇」、「做工夫去為仁」，則整體地看，首句「要驗學問工夫」，便理應說成「要檢驗修養成果或修養進境」。此「修養成果」或「修養進境」一義，即可通往最後一段之「一歲有一歲工夫」：一歲有一歲的修養（涵「成果」或「進境」），至二十歲時，已然累積了不少「聖人資質」。若說成「一歲有一歲方法」，則全不可通。[9]

那麼，能否乾脆使用「修養」來代替「工夫」、用「修養論」來代替「工夫論」？筆者認為，這得視乎每位作者在不同情況下的論述性質和論述目標而定。以本書為例，讀者如將其中的「工夫論」理解為「修養論」，亦未嘗不可。但必須知道，這種代換只是一種方便，即以今人所容易理解的概念，去領略陌生的古代概念。我們須先了解，「工夫」的涵義實有越出「修養」所表達者，方能不帶有誤解地行使這種方便或善用這種彈性。正如前引王雪卿所指，「工夫」「可以被視為『修養』」，這個「可以被視為」，即顯示一種審慎態度。[10]

臺大出版中心

事實上，近年來不斷有學者試圖揭示和釐清「工夫」（或「功夫」）[11]所蘊含的豐富意義，避免做過分簡化的現代翻譯。例如楊儒

9 但這裡應事先表明，「方法」雖非「工夫」的本義，卻可看作其引申義（如同筆者於前面所曾提及），下詳。

10 如同楊儒賓所指出：「『工夫論』可以說是一種身心修養論，『工夫論』的涵義屬於今日的道德哲學的分支。」但他亦同時表明：「為了易於進入理學家的敘述脈絡，了解他們的道德實踐所為何來，我們有理由使用此詞語而不用『修養論』、『實踐哲學』之類的現成術語。」見楊儒賓，〈未躡天根豈識人：理學工夫論〉，景海峰主編，《儒家思想與當代中國文化建設》，頁574。

11「工夫」與「功夫」相比，後者出現得較早，在陳壽的《三國志》裡已有若干用例。至於「工夫」，則首見於《抱朴子》。在宋明儒文獻中，兩詞常混用，涵義大致無別。如《朱子語類》卷二十八載：「或問：『由求所以未仁，如何？』曰：『只為它功夫未到。』問：『何謂工夫？』先生不答。久之，乃曰：『聖門功夫，自有一條坦然路徑。（……）』」（頁720）又如同書卷一百一十八載：「先生問倪：『以前做甚工

賓說：「工夫是一種有意識的行為，它通常需要花費較長的時間，才可以精熟，最後達到預期的境地。有意識、時間、精熟、目的可以視為工夫的四要素。在今日的日常用語中，『工夫』一詞仍有此涵義。放在理學的脈絡中看，工夫也是指一種自覺的道德實踐，學者需要花時間不斷地從事道德的工作，仁精義熟，最後預期可以達到人格的大而化之之境。」[12]而就筆者所知，更仔細的討論，則數倪培民的〈將「功夫」引入哲學〉一文。[13]

該文先以溯源的方式，闡明「功夫」概念的原初義與引申義。這個出現於魏晉時期的詞語，「它起初指的是『工程』和『夫役』，或在某件事情上所花的時間和努力」。[14]而其引申義則主要有兩個，其一是「指稱做某件事情所需要的能力、才藝和造詣，也稱為『功力』」，其二是「指做某件事情的方法，也可稱為『功法』，如程頤將『窮理』看作『知命盡性的功夫』，陸九淵所謂的『易簡』功夫等。在『功法』這個意義上，『克己』、『集義』、『滅人欲』、『主敬』等等都可以說成是功夫」。[15]這樣看來，筆者先前把「工夫」完全等同於「方法」，雖屬誤解，但若說「方法」是「工夫」這個意義豐富的概念所包含的其中一面，亦非無據。

臺大出版中心

接著，該文即根據「功夫」概念在宋明儒中的使用情況，指出「功夫是一個三維合一的概念」：

夫？』曰：『只是理會舉業。』曰：『須有功夫。』曰：『只是習《春秋》。』又曰：『更做甚工夫？』曰：『曾涉獵看先生《語孟精義》。』」（頁2853-2854）

12 楊儒賓，〈未躡天根豈識人：理學工夫論〉，景海峰主編，《儒家思想與當代中國文化建設》，頁575。

13 倪培民，〈將「功夫」引入哲學〉，《中國哲學與文化》第10輯（2012年9月），頁49-70。

14 倪培民，〈將「功夫」引入哲學〉，《中國哲學與文化》第10輯（2012年9月），頁54。

15 倪培民，〈將「功夫」引入哲學〉，《中國哲學與文化》第10輯（2012年9月），頁54。

> 從「功力」的角度看，功夫是本體的性質，是通常需要長時間實踐修煉、有恰當的方法指導而獲得或者開發、彰顯的才藝、能力。從「工夫」的角度看，功夫是有恰當的方法指導，為了獲得才藝、能力而進行的實踐修煉。從「功法」的角度看，功夫是為了獲得才藝、能力而進行長時間實踐修煉的方法。[16]

「功夫」概念的三個維度，就是「才藝、能力」、「實踐修煉」和「方法」。先說前兩維（其中第二個維度，此下將改稱為「修養活動」[17]）。回看前引四段《朱子語類》，我們發現，「修養活動」一義當為最基本：「做工夫」、「下工夫」很自然應該理解成「從事或進行修養活動」，而「工夫又歇」自然亦表示「修養活動」的中斷。至於「要驗學問工夫」，筆者理解為「要檢驗修養成果或修養進境」，成果、進境即通於倪培民所說的才藝、能力。而由於它們之獲得乃本乎長時間的修養活動，可見「修養活動」一義仍為根本。正如朱子說古人「一歲有一歲工夫」，至二十時已積累相當程度的「聖人資質」，這裡的「工夫」固可以「功力」解釋，但毫無疑問，「一歲有一歲功力」亦必須建基於「一歲有一歲修養」。從「修養活動」作為「工夫」概念的基礎性涵義來看，前述王雪卿言工夫「可以被視為『修養』」，可謂得其要領。

臺大出版中心

至於「方法」一義，在那四段《朱子語類》裡，卻未見明確對應。雖然倪培民接連舉出「克己」、「集義」等一系列概念，表示

---

16 倪培民，〈將「功夫」引入哲學〉，《中國哲學與文化》第10輯（2012年9月），頁56。

17 箇中考慮，詳參〈導言〉之注腳1。要之，筆者並不反對言「實踐修煉」。因「實踐」一詞，如取其寬鬆義，確可包括身體力行與認知（或智思）兩面。惟狹義而言，「實踐」或僅能指身體力行之「形軀的外部表現」，排除了朱子的「致知工夫」（屬認知或智思活動）。故為審慎計，筆者將「實踐修煉」改稱為「修養活動」——「修養」與「修煉」涵義相當，而「活動」則用以代替「實踐」。

它們「都可以說成是功夫（功法）」，道理上完全說得通，而非想當然的輕率猜測；但若缺乏確鑿的文本證據，則其論斷終究仍未免有憾。他又提到程頤和陸九淵（字子靜，號象山，1139-1193）的說法。關於程頤，筆者粗略翻查過，並未發現其有「知命盡性的功夫」之語。至於陸九淵的「易簡工夫」，則顯然來自其鵝湖詩中「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」一聯。[18]然而，這個「工夫」實在不應理解為「方法」(或用倪培民的術語：「功法」)。一來，「易簡工夫」乃對應「支離事業」，要是「工夫」意謂「方法」，則與「事業」不匹配。「事業」帶有「實踐」之意，則「工夫」亦當理解為「修養活動」，方為相稱。二來，說一種方法「終久大」是費解的。是故，陸九淵實際想表達的意思應該是：一種易簡的修養活動終可持久並取得豐碩的成果（終久大）。

然則，宋明儒文獻裡到底有否「把工夫視作修養方法」的用例？如果有，是在什麼情況或話題下？誠然，這個問題的圓滿解答，端賴我們對宋明儒文獻（起碼是其哲學文獻）做大規模的檢視和爬梳，本身足以自成一項獨立研究，非筆者目前所能處理。但筆者發現，《朱子語類》有兩段記載能提供有用的線索，特可注意：

臺大出版中心

> 學者議論工夫，當因其人而示以用工之實，不必費辭。使人知所適從，以入於坦易明白之域，可也。若泛為端緒，使人迫切而自求之，適恐資學者之病。[19]

> 倪求下手工夫。曰：「只是要收斂此心，莫要走作，走作便是不敬，須要持敬。堯是古今第一箇人，《書》說堯，劈頭便云『欽明文思』，欽，便是敬。」問：「敬如何持？」曰：

18 見陸九淵，〈語錄上〉，《陸九淵集》(北京：中華書局，1980年)，卷三十四，頁427。

19 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八，頁146。

「只是要莫走作。若看見外面風吹草動，去看覷他，那得許多心去應他？便也不是收斂。」[20]

先看第二段，問者求「下手工夫」，朱子答以「收斂此心，莫要走作」，這是修養活動的具體操作方法。依筆者之見，倘若「工夫」的基本義是「修養」，則嚴格說，問者所求的其實是「工夫如何下手」——修養活動當該如何操作。惟當時人卻乾脆稱之為「下手工夫」，可見在這種話題下，「工夫」便呈現出「方法」一義。而這種話題，實即「工夫論」的話題。朱子雖未使用「工夫論」一詞，但從第一段引文的「議論工夫」來看，他對「工夫論」一詞當可首肯。正如朱子雖未使用「心性論」一詞，但從其有關「心性」的大量論述來看，則倘若我們說他的思想中有一部分可劃入「心性論」——關於心性的談論，他亦無反對之理。而從首段引文所示，「議論工夫」或說「工夫論」，其核心工作即「因其人而示以用工之實」，「使人知所適從」。「用工之實」，即相當於「下手工夫」，指修養的具體操作方法。這便等於說：工夫論（議論工夫）作為一種由對於工夫的自覺反思而成的談論、論述、議論，其主要的探討對象，就是修養方法。

臺大出版中心

是故對於剛才的問題，我們可這樣回答：「工夫」概念在宋明儒的哲學文獻裡，至少有些用例，呈現「修養方法」之義；此「方法」義，很可能即在工夫論（議論工夫）的語境下彰顯。綜上所論，筆者由是斷言：「工夫」概念本身涵義豐富，而以「修養」（修養活動）為其基礎義，惟在「議論工夫」的語境下，「工夫」則特指「修養方法」。本書研究朱子的工夫論，亦將以「朱子提出的修養方法」為探討對象。

---

20 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十八，頁2854。

第二節　工夫論的角色及工夫論分歧的成因

現在，我們擬更進一步，探討工夫論的理論功能。以下將分從宏觀與微觀的角度，先剖析工夫論對中國哲學整體而言，為何常常是不可或缺的部門；繼而微觀地討論，何以同一哲學流派如儒家，內部會有工夫論的分歧和爭議，並由此引入下一節。

關於中國哲學整體而言何以重視工夫論，勞思光（1927-2012）在〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉一文的剖析足可帶來啟示。[21] 他先從中國哲學的基本性格談起：

> 中國哲學作為一整體看，基本性格是引導的哲學。中國傳統中有許多哲學學派，但除了極少數外，他們的學說全是引導的哲學。為了弄得更清楚一點，我想先對這裡「引導的」（Orientative）一詞的用法稍作解釋，然後再舉歷史上的實例為證。
>
> 當我們說某一哲學是引導性的，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。為了方便，我們可以提出兩個詞語，即「自我轉化」與「世界轉化」。這兩個詞語可涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。[22]

作為引導性哲學的中國哲學，基本功能是「自我轉化」與「世界轉化」。說「引導」和「轉化」，固需交代「如何轉化」，但首先應回答「要引導往何處」或「要轉化成什麼」的問題。這樣，一套引導性哲學便需提出「轉化之目標」。例如就「自我轉化」一面而論，

21 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄：思光近作集》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁1-37。

22 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄：思光近作集》，頁18-19。

臺大出版中心

這種哲學需提出自我轉化的目標、歸宿或理想境界，以引導人從某種平凡狀態（例如小人、凡人）轉化至此理想狀態（例如君子、聖人）。勞思光於是進而分析引導性哲學的基本結構：

> 讓我們從目的理論的一般性格著手。宣示一個目的常要有三個步驟，即是：
>
> （a）選定一個目的，而且將它作為智慧之正當目標。
>
> （b）對以上決定給予理據。
>
> （c）提出實踐規條，表明這個目的如何達成。
>
> 這樣，一個目的理論之內容，常可通過對以下三個問題的想法而看出來：即是「目的是什麼？」「其理據何在？」「達成這個目的之規條為何？」[23]

一套引導性哲學除要提出轉化之目標（即引文裡的第一個步驟）和解釋它何以是轉化之應有目標（第二個步驟）外，還需提出「實踐規條」（以回答「如何轉化」之問題），即賴以達成此目標的實踐方法，讓追求轉化者執行之以達成轉化目的。這裡的「實踐規條」，涵義即同於上節所講的「修養方法」：在引導性哲學中，為達成「自我轉化」和「世界轉化」之目標而提出的、供追求轉化者（修養者）執行的方法。而對於實踐規條的談論、論述，就是工夫論。如果勞思光對中國哲學基本性格的分析成立（但留意，他是說「中國哲學作為一整體看」，換言之，例外的情況是存在的），我們便應同意，在這種強調自我與世界轉化的引導性哲學裡，工夫論往往是必不可少的部門，否則「轉化」即成空言。[24]

宏觀地看，修養方法的差異，往往由不同的修養目標而來。舉

臺大出版中心

---

23 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《思辯錄：思光近作集》，頁20。
24 勞氏在該文中即以莊子與孟子哲學為例，來證成其觀點。

例來說，當莊子觀察到世人總是「一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」(《莊子．齊物論》)，彷彿總是背負著什麼而不能「忘」，陷入「與物相刃相靡」的漩渦中，一種與此相對的理想人生狀態便反顯出來，成為修養的目標：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」(《莊子．應帝王》)最了不起的人，能擺脫「與物相刃相靡」的漩渦，「勝物」而不被物傷，關鍵就在他的「用心」像一面鏡。一個像鏡一般的心，就是能將所有包袱卸下的心(《莊子．逍遙遊》說惠施「猶有蓬之心」，「蓬」即雜草，意謂他的心都被成見填滿，茅塞不通)。所以莊子的修養方法，大體均有一種「清空心靈」的況味。例如「心齋」：「唯道集虛。虛者，心齋也。」(《莊子．人間世》)正是要把心「虛」掉。又如「坐忘」：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」(《莊子．大宗師》)正好與一般人的「不忘以待盡」形成鮮明對比。由莊子的「忘」，我們馬上想到孟子的「心勿忘」(《孟子．公孫丑上》)：在「集義」(積集道德實踐)以養成「浩然之氣」一事上，心是不能「忘」的。儒家自來即有一種「明道救世」的目標，孔子說：「天下有道，丘不與易也。」(《論語．微子》)其栖栖皇皇，為的正是易無道之天下為有道之天下。固然，天下人能否走在應走的「道」上，有很多不由一己控制的因素；但我既為天下人中一員，則只要我仍走在「道」上，此「道」即不致荒廢於天下。此所以孔子對顏回說：「用之則行，舍之則藏。」(《論語．述而》)[25]及後孟子說：「古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」(《孟子．盡心上》)又說：「禹、稷、顏回同道。(……)禹、稷、顏子易地則皆

25 錢穆注此兩句說：「有用我者，則行此道於世。不能有用我者，則藏此道在身。」並說《論語》此章：「文中雖未提及命道二字，然不參入此二字作解，便不能得此章之深旨。」見錢穆，《論語新解》，頁185。

臺大出版中心

然。」(《孟子・離婁下》)作聖王還是居陋巷，乃時命使然，惟窮達有時，而行道則一。對儒家來說，無論是個人層面的「修身」、「集義」、「養氣」，還是群體層面的「易無道之天下」、「兼善天下」等，都是需要念茲在茲的。是故，莊子工夫論那種「忘盡一切以求用心若鏡」的取徑，在儒家並不適用。一言以蔽之，不同的修養目標，決定了不同的修養方法。

宏觀來說是如此，但我們又每每發現，即使在同一哲學流派下，修養目標雖大體一致，不同哲學家之間仍會存在工夫論上的分歧和爭議，這在宋明儒內部尤甚。要解釋此現象，我們便不能停留在宏觀層面的「流派之間的大界限劃分」，而需採用微觀的方式，考察單一流派內部的同中之異。

我們評價一種方法，常會訴諸它的效力。就是說，訴諸它對於所要達成之目標的有效程度。如同烹飪方法理應相應於烹飪目的，修養方法也應相應於修養目的。在傳統儒者的論學活動裡，這種「訴諸效力來評估修養方法」的事例並不罕見。我們試舉一則對話，雖然它不像是兩位儒者間的工夫論爭議，而更像是一位學生向他的老師請教修養方法；但從老師的回答中，可以看出儒者對修養方法效力的重視。《論語・雍也》記子貢問：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」孔子回答說：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」毫無疑問，子貢與孔子都以「仁」為修養目標；他們的分歧（假如談得上有分歧），自然不會是上述儒家與道家那類分歧。這裡，子貢以為廣博施與、普遍救濟是仁，孔子先答以：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！」錢穆（1895-1990）對此解釋說：「病，有所不足義。堯舜，有德又有位，但博施濟眾，事無限量，雖堯舜亦將感其力之不足。但亦非即不仁，可見仁道與博施

臺大出版中心

濟眾有辨。」[26]然則孔子認為，倘若子貢以「博施於民而能濟眾」作為求仁的方法，就是「方法與目標不相應」了。接著，孔子正面陳述他的看法：求仁在於「己欲立而立人，己欲達而達人」的實踐，並由此提煉出一個一般性的求仁原則：「能近取譬，可謂仁之方也已。」錢穆解釋說：「譬，取譬相喻義。方，方向、方術義。仁之方，即謂為仁之路徑與方法。人能近就己身取譬，立見人之與我，大相近似。以己所欲，譬之他人，知其所欲之亦猶己。然後推己及人，此即恕之事，而仁術在其中矣。子貢務求之高遠，故失之。」[27]簡言之，孔子認為求仁應從切近處下手，如此方為相應而有效。由此可見，孔子這裡對於修養方法的評估和選定，乃與上述那種「訴諸效力」的通常模式一致。

現在來看宋明儒。筆者想指出，他們一些重大的工夫論爭議，表面看似乎也沿用著上述的通常模式，即以「效力」作評價標準，批評論敵所主張的修養方法為無效（當然，他們都預認了共同的修養目標：仁者或聖人），惟實際上卻非如此簡單，以下且舉數例。

臺大出版中心

朱子曾批評胡宏的「識心」工夫說：

> 如湖南五峰多說「人要識心」。心自是箇識底，卻又把甚底去識此心！且如人眼自是見物，卻如何見得眼！故學者只要去其物欲之蔽，此心便明。如人用藥以治眼，然後眼明。[28]

朱子的批評以及他與胡宏所代表的湖湘學派的分歧，涉及複雜的哲學思辨，將在第二章詳細探討。目前且先擺開朱子對「識心說」的指控（「心自是箇識底，卻又把甚底去識此心」），僅注意他本人的正面主張：如同眼是用來「見物」一般，心也是用來「識」對象

---

26 錢穆，《論語新解》，頁175。

27 錢穆，《論語新解》，頁175。

28 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁477。

的（因此心和眼一樣，也需要「明」）。至於心所要「識」的對象，引文沒有交代。但朱子有〈觀心說〉一文，反對佛教的「觀心」工夫，正可與引文互相發明（詳細剖析亦見本書第二章）。而朱子在文中表明，心所要「識」的，就是「理」：

大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齕口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同蓋如此也。[29]

我們從這段文字得到一種提示：要學做聖人，就應「本心以窮理，而順理以應物」；如果走「以心求心，以心使心」的路，只會與「聖人之學」背道而馳。換言之，我們完全可以用「效力」觀念，來理解朱子對敵論的批評：他們的修養方法——「識心」、「以心求心」等，與修養目標（聖人）不相應，故為無效。

數百年後，明儒王守仁（字伯安，號陽明，1472-1529）有下列之言，儼如替湖湘學派辯護：

朱子所謂格物云者，在「即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之

臺大出版中心

29 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，收入朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年修訂本），頁3279。本書所引《晦庵先生朱文公文集》，皆出於《朱子全書》，以下不一一注明，僅標注其頁數。

後，吾心遂無孝之理歟？[30]

心即理也。學者，學此心也。求者，求此心也。孟子云，「學問之道無他，求其放心而已矣」。[31]

陽明之意，在工夫論的語境下，「求理」的說法是正確的：要修養自己以學為聖人，應該「求理」。不過，朱子的「求理」方法是「即物而窮其理」，「是以吾心而求理於事事物物之中」，這個方法卻是錯的，錯在其「無效」。例如「求孝之理」，不應求於「親之身」（這是陽明所理解朱子的「即物窮理」），而應求於「吾心」，因為「孝之理」不在前者，而在後者。因此，「即物窮理」的方法與「求理」的目標本身是不相應的。這裡，陽明提出「心即理」——心就是理，說明所謂「求理」，實即「求此心」。換言之，倘若陽明的「心」與五峰所謂「識心」的「心」意義同一，則從陽明的角度看，「識心」或「求心」的修養方法不單沒有問題，反而是相應於修養目標的有效方法。

表面看，我們的確可通過「效力」去解讀上述宋明儒的工夫論分歧或爭議：為何同是儒家，同以「聖人」為修養目標，卻仍有工夫爭議？因為彼此之間會商榷或質疑對方所主張的修養方法的有效性。然而，問題並不如此簡單。我們理應進一步追問：何以陽明會認為朱子的方法無效、朱子會認為五峰的方法無效？這就逼現出不同的工夫論背後那根源性或基礎性的哲學前提。以陽明為例，他之所以反對朱子，乃由於他認為「理」不在「物」而在「心」（或更準確地說：心就是理），故判朱子的修養方法為無效。這個例子

30 王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中，見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳著集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年修訂版），頁171。以下陽明之《傳習錄》皆出於《王陽明傳習錄詳著集評》，不一一注明，僅標注其頁數。

31 王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中，頁187。

臺大出版中心

表示，我們可通過「理在哪裡：在物抑或在心」一問題來逼顯朱子與陽明工夫論分歧的底蘊。但筆者以下打算從另一面入手：不是從「理在哪裡」，而是從「心是什麼」或「心的善惡本質如何」，來揭示朱子工夫論的基礎；目的是向讀者說明，朱子之所以提出他的「窮理工夫論」，乃出於他對吾人心靈的某種獨特體認，或說對吾人心靈特徵的某種獨特認知而來。

第三節 朱子工夫論的哲學前提：對「心」的特殊體認

上節提到王陽明以「析心與理而為二」來理解朱子，而以「心即理」來界定他自己的哲學立場。這種對朱子立場的描述大致符合實情，正如朱子會說：「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」[32]「心者，氣之精爽。」[33]在在顯示他將「心」與「理」「析而為二」。[34]

臺大出版中心

然而，上述判定所使用的語言仍相對抽象（以其帶存有論的意味故）。如改用較為貼近道德生活的語言，則朱子的立場可表述為：

---

32 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁85。

33 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁85。

34 但這裡有一點值得注意，就是朱子有否主張「心是氣」？陳來即曾有〈朱子哲學中「心」的概念〉一文討論此問題，收入氏著，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003年），頁184-195。陳來在文中先區分兩個問題：「一個是朱子自己是否說過心是氣，是否認為心是屬氣；另一個是後來學者從邏輯上來了解朱子的結構，其中的心是否應該是一個屬氣的範疇。」並強調說：「本文的討論僅僅集中在前一個問題上。」（頁185）經過考察後，陳來總結道：「在全部《文集》、《語類》中，沒有一條材料斷言心即是氣，這清楚表明朱子思想中並沒有以心為氣的看法。」（頁195）陳來的觀察確然難以撼動，但筆者仍想申明兩點：第一，朱子將「心」講成「氣之靈」、「氣之精爽」，箇中涵義尚待確定。就前者來看，如同當我們說「人是萬物之靈」，並不表示人不在萬物之中，則當朱子說心是氣之靈時，能否簡單因為多出「之靈」兩字，就說心不屬於氣？第二，姑勿論心是否為氣，可以肯定的是，心始終不是理，從朱子將心看成「能覺」而理是「所覺」可知。故此，陽明判定朱子「析心與理而為二」（而非直說朱子之心是氣），仍是一個穩妥的說法。

心本質上乃可善可惡——「心不即理」就表示它為道德上中性，若「心即理」則表示心本然純善。以下試舉若干朱子語來展示其立場。

《晦庵先生朱文公文集》（以下稱《朱子文集》）卷四十二有其早年的〈答石子重〉，其中有言：

> 熹竊謂人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉。[35]

平凡人需要「學」，因為其心「未若聖人之心」，而「未若」的關鍵，則在其「燭理未明，無所準則」。這個「理」字實屬可圈可點，它清楚表示在朱子眼中，「心」必須通過「學」去掌握「理」，靠「理」去指導和規範其運作。故在「燭理明」之前，心不一定善。

臺大出版中心

朱子這個立場可說終身未改。《朱子文集》卷七十六有〈中庸章句序〉，成於六十歲（1189年），暢言「人心」與「道心」，而「心本可善可惡」之意更為明白：

> 蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。[36]

我們首先讀到：心是一個心，而有人心道心兩種狀態。重點是，朱

---

35 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十二，頁1920。錢穆說：「此書在乾道三年朱子赴潭州訪張南軒之前。」見錢穆，〈朱子論人心道心〉，《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011年），第二冊，頁205。乾道三年即1167年，朱子時年三十八。然陳來則考證此書在乾道元年（1165年），朱子時年三十六，見陳來，《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年增訂本），頁34。無論何者所考為是，此書屬朱子早年則無疑。

36 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十六，頁3674。

子並不以道心為心的本質面貌；心的本質，就只是一個「虛靈知覺」。兩年後，朱子有〈答鄭子上〉一文，將此意說得更精煉：

> 此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。[37]

又《朱子語類》載朱子說：

> 道心是知覺得道理底，人心是知覺得聲色臭味底。（……）人只有一箇心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心，不爭得多。（……）非有兩箇心。道心、人心，本只是一箇物事，但所知覺不同。[38]

總之，在朱子的認知下，心並非本質上為一個道心，而後經過沉淪或墮落而成人心。實情是「人只有一箇心」，「道心、人心，本只是一箇物事」，它的本質作用就是「覺」（或稱「知覺」、「虛靈知覺」），沒有一定善，也沒有一定惡，善惡乃視乎其「所知覺」而定——「其覺於理者道心也，其覺於欲者人心也」。

臺大出版中心

朱子對「心」確乎甚為戒慎，是故，他斷然不會說出前述陽明之「學者，學此心也。求者，求此心也」的工夫語——這得預認心為本然純善（心即理）方能說。而當陽明表示其見解乃本於孟子的「學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子・告子上》）時，可以想見，從朱子那種對心的警惕態度看，孟子此語多少有點不妥。事實上，朱子的確在理解孟子此語上費了相當心力。從《朱子語類》所見，他曾經以為「求放心」三字乃道出修養的起點或基礎：

> 學問之道，孟子斷然說在求放心。學者須先收拾這放心，不然，此心放了，博學也是閑，審問也是閑，如何而明辨！如

37 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十六，頁2680。
38 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十八，頁2010。

何而篤行！[39]

學須先以求放心為本。致知是他去致，格物是他去格，正心是他去正，無忿懥等事。誠意是他自省悟，勿夾帶虛偽；修身是他為之主，不使好惡有偏。[40]

而從「學問之道無他，求其放心而已矣」的語氣看來，孟子似乎將一個修養起點講得好像是學問的全部，所以便引起朱子的微辭：

問：「孟子只說學問之道，在求放心而已，不曾欲他為。」曰：「上面煞有事在，注下說得分明，公但去看。」又曰：「說得太緊切，則便有病。孟子此說太緊切，便有病。」[41]

朱子當時認為，「求放心」只是起點，此後要做的工夫還多著（所謂「上面煞有事在」），故批評孟子「說得太緊切」，將修養起點強調過當，使人忽略在此起點之上的大段工夫。

臺大出版中心

但後來，朱子又「思量」到，「求放心」不是修養起點，而是修養的最終效果。就是說，一切工夫，最終皆是指向或說為了「求放心」：

文字極難理會。（……）前夜方思量得出，學問之道，皆所以求放心；不是學問只有求放心一事。[42]

「學問之道無他，求其放心而已。」不是學問之道只有求放心一事，乃是學問之道皆所以求放心。[43]

39 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1409。
40 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1409。
41 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1410。
42 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1413。
43 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1409。

於是，他對孟子又做了截然不同的批評：不是太緊切，而是太寬鬆——寬鬆得只道出個為學目標，略過了中間種種細目：

> 孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」可煞是說得切。子細看來，卻反是說得寬了。孔子只云：「居處恭，執事敬，與人忠。」「出門如見大賓，使民如承大祭。」若能如此，則此心自無去處，自不容不存，此孟子所以不及孔子。[44]

朱子之意，孔子只授人以具體的修養活動，學者從此做去，自能不失其心（「此心自無去處，自不容不存」），故無須說出孟子那種話頭，易使人忽略具體工夫。

其實從孟子的思路看，「求放心」根本不存在「太緊」或「太寬」的問題。歸根究柢，只是朱子與孟子對心的體認不同，故從朱子看來，「求放心」作為一種工夫論主張，總有這樣或那樣不對勁。實情是當孟子認為心靈本然純善，「求放心」便是一種很自然的主張。朱子之所以覺得有問題，乃因他並不承認心靈本然純善，而是本質上中性（可善可惡），故只好對孟子之說提出種種繳繞而不相應的解讀和批評。

臺大出版中心

現代學者中，牟宗三（1909-1995）常能一語中的地指出朱子思維的特點。除了人所共知的三冊巨著《心體與性體》有對宋儒哲學做系統剖析外（尤以第三冊專門探討朱子哲學），[45]關於朱子，他還有不少個別論斷散見於其他作品裡，當中一些更分外扼要而傳神。例如他曾在講課時說：

> 你不要以為一說「心」就是不乾淨的，仁義禮智之心是純粹

---

44 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1410。

45 牟宗三，《心體與性體》，第一至三冊（臺北：正中書局，1968-1969年）。

> 義理之心呀。朱夫子對「心」不放心（……）。因為我們這個「心」不可靠。（……）生心動念、意馬心猿，這個「心」有什麼可靠的呢？但是，意馬心猿的那個「心」不是義理之心呀。泛泛地一般看，「心」當然不可靠，它可上可下。[46]

由於是講課，表述難免口語化，而且課堂主題是孟子，朱子僅屬附帶。然而筆者認為，相比牟氏那些體大思精的朱子研究，這段話反而顯得言簡意賅，自有其殊勝之處，故特引述於此。

惟在評論牟氏觀點之前，筆者必須表明：本書不會在「心的善惡本質如何」一課題上表態，換言之，我們不會對孟子和朱子在此一課題上的立場做出褒貶取捨。即使剛才筆者說朱子對孟子的理解為「不相應」，亦非表示孟子對心的體認比朱子正確，而只表示朱子誤解了孟子。筆者選擇不表態，理由是「心的善惡本質如何（純善？可善可惡？還是其他可能？）」一問題，實涉及到一道更深層的哲學問題：人是什麼？或說：我們應如何理解吾人自身？這個問題的探討需要獨立而大規模的開展，非本書所能處理。目前的討論僅旨在表明：由於朱子對心的體認不同於孟子以及後來的陽明，因此其工夫論自然走上不同於兩人的方向。如同本節題目所示，我們的工作只在揭示朱子工夫論的哲學前提，讓讀者了解其工夫論的理論底蘊。上引牟宗三之言，顯然語帶抑揚——在孟子與朱子對心的體認之間做出褒貶。然而，筆者這裡只贊同牟氏對朱子思想的詮釋，至於其抑揚褒貶，則存而不論。[47]

臺大出版中心

---

46 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（五），《鵝湖月刊》第352期（2004年10月），頁9。

47 筆者了解到，在牟宗三之後，牟門高弟如李明輝、李瑞全、楊祖漢等均在朱子哲學研究上做了相當程度之推進。尤其楊祖漢近年來一系列文章，皆致力在牟氏立下的基礎上，開拓朱子哲學新詮釋之可能。他特別提出，朱子的「心」雖不即是「理」，卻與「理」有一種特殊的關係：「心」本來就是一個「理與氣合」的物事，其在未經工夫修養前，本即對「理」有所知。由是，楊氏遂對朱子做出與牟宗三不同的理論評斷。惟此關係到朱子對道德實踐動力之說明，屬本書第三章的課題，故楊氏有關

撇開牟氏的取捨不論，我們發現，他對朱子的理解可謂相應而扼要。概言之，他的剖析可順序開列為三點：第一，朱子對「心」不放心，認為「心」不可靠。第二，朱子理解的「心」，包含了日常生活中生心動念、意馬心猿的「心」——所謂「泛泛地一般看」。第三，朱子理解的「心」為「可上可下」。

第三點很容易理解。所謂「可上可下」即指「心」本為善惡上中性，可以向上而成「道心」，亦可向下而成「人心」；這由前引朱子言「心之虛靈知覺，一而已矣」、「其覺於理者道心也，其覺於欲者人心也」可知。

再說第一點。朱子當然對「心」不放心，因為「心」非本然純善（心不即理），需靠「學」至「燭理明」才能善（見前引〈答石子重〉），此所以他與孟子的「求放心」工夫有所扞格。這裡試補充幾段朱子語，以見他對「心」之不放心究達至何種程度。《周易》之〈无妄〉卦辭有「其匪正有眚，不利有攸往」一語，引起宋儒疑問：既然已經「无妄」了，何以尚有「其匪正有眚」的情況（因為「无妄」就已是「正」了，不應再有「匪正」）？程頤對此解釋說：「雖無邪心，苟不合正理，則妄也，乃邪心也。」[48] 後來朱子門人即就此提問：

> 問：「『雖無邪心，苟不合正理則妄也。』既無邪，何以不合正？」曰：「有人自是其心全無邪，而卻不合於正理，如賢智者過之。他其心豈曾有邪？卻不合正理。佛氏亦豈有邪心者？」[49]

朱子之「心」的創見，將留待該章詳論。筆者現在先指出：楊氏的工作，確然補全了我們對朱子之「心」的理解，但牟氏的詮釋大體仍相應於朱子原文，足可作為討論的可靠基礎。

48 朱熹，〈為學大要〉，《近思錄》，卷二，見陳榮捷，《近思錄詳註集評》，頁81。

49 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十一，頁1798。

臺大出版中心

除上面所引之答語外，朱子於別處又說：

> 伊川所謂「人雖無邪心，苟不合正理，乃邪心也」。佛氏之學，超出世故，無足以累其心，不可謂之有私意。然只見他空底，不見實理，所以都無規矩準繩。[50]

第二段引文的「不見實理，所以都無規矩準繩」，立即令我們想起前引〈答石子重〉裡的「心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知也」，足見朱子的一貫立場。他對「心」不放心到一個程度，就是即使「其心全無邪」、沒有「私意」，但只要「不合於正理」、「不見實理」，則此心仍不足為正。撇開牟宗三在孟朱之間的抑揚不論，其說「朱夫子對『心』不放心」，真可謂朱子解人。

至於第三點，則比較複雜，因為它觸及了一個客觀的哲學問題：我們為何不可「泛泛地一般看」心——把日常生活中「意馬心猿」的現象都看作（see as）心的內容特徵，而要採用一種特別視角，把「意馬心猿」剔除，將心看作一個本來「乾淨的」「純粹義理之心」？[51]但正如先前所言，我們不打算進入這個「人是什麼」或「我們應如何理解吾人自身」的問題。[52]這裡只想表明，牟宗三對朱子的理解基本正確，足以深化我們對朱子工夫論前提之認識。

臺大出版中心

牟宗三說得對，朱子的確是「泛泛地一般看」心，沒有將心的善惡表現分離而單認「善」為「心」的本質特性。且看：

> 或問：「心有善惡否？」曰：「心是動底物事，自然有善惡。

50 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1047。

51 馮耀明即曾就牟宗三之採用這裡所謂的「特別視角」來論「心」提出過質疑，見其〈論語中仁與禮關係新詮〉，《國立政治大學哲學學報》第21期（2009年1月），頁129-158。

52 在本書〈結論〉裡，筆者將對相關問題稍表意見。

且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是什麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。」[53]

朱子說得清楚：「（惡）若不是心，是什麼做出來？」我們應留意，朱子說「心之本體未嘗不善」，並非表示他承認心本質上是一個「純粹義理之心」（本然純善的、「心即理」之心）。他的意思只是：心最初未曾動（「心是動底物事」），既未動，則不會有惡——正如我們說「行惡」，若根本未「行」，則自然沒有「行惡」。再如以下對話：

「五峰曰：『人有不仁，心無不仁。』既心無不仁，則『巧言令色』者是心不是？如『巧言令色』，則不成說道『巧言令色』底不是心，別有一人『巧言令色』。如心無不仁，則孔子何以說『回也，其心三月不違仁』？」蕭佐曰：「『我欲仁，斯仁至矣。』這箇便是心無不仁。」曰：「回心三月不違仁，如何說？」問者默然久之。先生曰：「既說回心三月不違仁，則心有違仁底。違仁底是心不是？說『我欲仁』，便有不欲仁底，是心不是？」[54]

臺大出版中心

這裡說得更透澈了：我們不應說「心無不仁」，因為心有違仁之時；當其違仁、不欲仁時，「是心不是」？顯然，朱子這裡之批評胡宏，當亦涉及誤解：「心無不仁」一命題不能通過「泛泛地一般看」的視角來成立；胡宏想要表達的，正是牟宗三那「乾淨的」「純粹義理之心」，亦即陽明說「心即理」的那個心；孟子的「學問之道無他，求

53 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁86。
54 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一，頁2584。

其放心而已矣」，亦必須對應這個意義的心才能成立。以朱子「泛泛地一般看」的視角來說，這條思路下的各式論斷自然皆有問題。但擺開這種誤解不論，朱子的意見是清楚的。假如他聽到牟宗三說「意馬心猿」，一定會反問：既然說意馬「心」猿，便當然是心；若不是心，是誰去「猿」？這個「心猿」的心，「是心不是」？

再次強調，朱子對心的體認不一定正確（但當然，牟宗三也不一定正確。「誰正確」的問題存而不論），但它是一項事實（而牟宗三很扼要地闡明了），這得承認。這項事實是我們進入朱子工夫論的一把鑰匙：憑著它，我們知道朱子工夫論何以往「窮理」的方向陳構。

第四節　朱子工夫論要義

臺大出版中心

作為本章的重點部分，本節將通過兩組概念——「致知」、「格物」、「窮理」為一組，「省察」、「涵養」、「敬」為一組——去勾勒朱子工夫論的輪廓，尤其對「窮理」概念予以較詳細的剖析。

由於本節篇幅較長，為清眉目，現將各小節之標題列出如下：

（一）「致知」、「格物」、「窮理」的基本涵義

（二）「窮理」的三個向度

1. 形上領域的向度：究知超越的存在之理

2. 經驗領域的向度：究知事物的特性和規律

3. 道德領域的向度：分別是非

4. 小結：三個向度的關係及「分別是非」的核心地位

（三）另一組概念：「省察」、「涵養」、「敬」

（四）總結：「窮理」作為朱子工夫論的總代表觀念

(一)「致知」、「格物」、「窮理」的基本涵義

如前所論，一套工夫論必然預設修養活動所要達成之目的。作為儒者，朱子工夫論之目的自然是「成德」或「成聖」：成就圓滿的道德人格。而作為孔子思想以及儒家經典（特別是「四書」）的詮釋者、傳承者，朱子特別將這個目的稱為「求仁」：

> 百行萬善，固是都合著力，然如何件件去理會得！百行萬善摠於五常，五常又摠於仁，所以孔孟只教人求仁。[55]

> 學者須是求仁。所謂求仁者，不放此心。聖人亦只教人求仁。蓋仁義禮智四者，仁足以包之。若是存得仁，自然頭頭做著，不用逐事安排。故曰：「苟志於仁矣，無惡也。」[56]

既說「孔孟只教人求仁」、「聖人亦只教人求仁」，「仁」無疑就是修養活動的終極目標。但我們嘗試退一步想：儒者一般都以「仁」為人格修養的最高境界，亦標舉「求仁」為工夫目標，可見此乃各種儒學工夫論的「同歸」之處；所不同者，唯在達成此目標的「殊途」（不同的進路）之上。因此，要了解朱子工夫論的獨特性格，與其求助於其目的，不如求助於其修養方法。[57]舉例來說，朱子提出的

臺大出版中心

55 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁113。

56 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁113。

57 但必須指出，朱子對「仁」的理解，確有其獨特之處，如其在《論語集注》中即對「仁」提出自己的定義：「心之德，愛之理。」故嚴格來說，朱子所謂「求仁」，亦當有其獨特的理解，而不必與其他儒者全同。但我們這裡所注目的，乃「求仁」在儒者思想中最一般和最廣泛的涵義：「成德」或「成聖」。對此，各儒者的理解不當有嚴格意義上的分歧，蓋儒者所謂「德」與「聖」，總不可能等於道家的「德」與「聖」，而其心目中的聖人亦必以孔子為典範。即就以上兩段引文看來，「五常摠於仁」、「仁義禮智四者，仁足以包之」之說，表示「仁」乃一「全德」，此實為儒者之共識。因此，朱子對「仁」的獨特理解，暫可存而不論。筆者無意掩蓋朱子言「仁」之特異處，而只想表明：「求仁」所表達的基本涵義乃成就儒家式的道德人格、轉化成儒家式的聖人（以孔子為典範），在這個意義上，「求仁」實為儒者所共許之修養目標，僅此實不足以彰顯朱子工夫論的特性。

求仁方法包括：

> 問求仁。曰：「看來『仁』字只是箇渾淪底道理。如《大學》致知、格物，所以求仁也；《中庸》博學、審問、慎思、明辨、力行，亦所以求仁也。」[58]

《大學》的「致知」、「格物」，《中庸》的「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」、「力行」，都是求仁的方法。由前面「孔孟只教人求仁」，到這裡的《大學》、《中庸》，「四書」的元素都具備了。但相比之下，朱子在工夫論上尤其偏重《大學》，特別是「致知」與「格物」二概念。就拿它們跟《中庸》的「學問思辨」比較，朱子總會以前者涵攝後者：

> 致知分數多。如博學、審問、慎思、明辨，四者皆致知，只力行一件是行。[59]

臺大出版中心

> 格物須是到處求。「博學之，審問之，慎思之，明辨之」，皆格物之謂也。[60]

此兩組概念的關係，是大綱與細目的關係，是統攝性範疇與從屬內容的關係，「學問思辨」是「致知」、「格物」的具體內容，「致知」、「格物」是「學問思辨」的統攝。這種關係猶如《論語·顏淵》裡「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」皆統攝隸屬於「克己復禮」一範疇下，而為其「目」一般（顏淵所謂「請問其目」之「目」）。朱子對《大學》的重視，以之為其工夫論的宗主性文本，並以當中的「格物」、「致知」為其工夫論的核心觀念，於此

58 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁113。
59 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁293。
60 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁421。

可見一斑。要勾勒朱子工夫論的輪廓，「格物」、「致知」是首出的重點。

朱子論「致知」、「格物」的最賅括精要語，即其《四書章句集注．大學章句》中的〈格物補傳〉。陳榮捷（1901-1994）說：「程頤更改《大學》本文，改『親民』為『新民』。朱子採用『新』字，又破天荒分經傳，而補第五章格物之傳，共一百三十四字。」[61]〈格物補傳〉全文為：

> 所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。[62]

臺大出版中心

文中第一句解釋《大學》經文「致知在格物」（當然，《大學》的「經傳結構」乃朱子的發明，若從後世所謂「大學古本」，即《禮記》裡的〈大學〉一文看，則只有一種「原文」，而無所謂「經文」與「傳文」之分）：「欲致吾之知，在即物而窮其理。」這裡，朱子引入了《周易．說卦傳》的「窮理」概念（〈說卦傳〉原文：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」）。但這個引入並非朱子原創。他在〈格物補傳〉正文前面有一句說明：「右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。閒嘗竊取程子之意以補之曰。」[63]言下之意，這樣解釋「格物致

61 陳榮捷，《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁81。
62 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁9。
63 朱熹，《四書章句集注》，頁9。

知」乃本於二程——程顥（字伯淳，號明道，1032-1085）與程頤兩兄弟。僅就「援『窮理』以解『格物致知』」一義來說，亦見其確然發端於二程，例如：

> 「致知在格物」。格，至也，窮理而至於物，則物理盡。[64]

> 人患事繫累，思慮蔽固，只是不得其要。要在明善，明善在乎格物窮理。窮至於物理，則漸久後天下之物皆能窮，只是一理。[65]

> 康仲問：「人之學非願有差，只為不知之故，遂流於不同，不知如何持守？」先生言：「且未說到持守。持守甚事？須先在致知。致知，盡知也。窮理格物，便是致知。」[66]

關於「窮理」在朱子理解下的涵義，稍後還會詳論。現在且回到〈格物補傳〉，先解「致知」。

臺大出版中心

朱子將「知」與「理」對起來：「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。」由此觀之，兩者似當為「能一所」關係。如是，這裡的「知」便應作「知理的能力」解。但這種解法是可爭議的，如陳來便有不同意見：

> 這裡人心莫不有的知即致知之知，它不僅指能覺的知，更以指知識之知。這是說，人心都有知識，但由於理有未窮，因之一般人心所具的知識都有所不盡。必須經過即物窮理以至其極的切實工夫，人心的知識才能達到無所不盡，這就是格物致知的全部意義。所以致知之知，主要還不是指人之能

64 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁21。
65 程顥、程頤，〈伊川先生語一〉，《河南程氏遺書》，卷十五，頁144。
66 程顥、程頤，〈伊川先生語一〉，《河南程氏遺書》，卷十五，頁171。

> 知，而是指心之知識。「人心之靈莫不有知，天下事物莫不有理」，這句話的意義不在於強調主體與客體之間的區別，不能說理有未窮故知覺能力有所不盡，而是指人心的知識盡或不盡。這裡的知與理雖有屬於主體和屬於客體的區別，但這個知並不是指主體用以窮究物理的能力。惟其如此，朱熹在解釋《大學》經一章時說：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」「知至者，吾心之所知無不盡也。」可見致知之知主要以指「吾之知識」，吾之「所知」。知至作為致知的終極境界也是指心之所知無有不盡。（……）因此，知識之知是致知說的主要意義，而能知之義則是致知說包含的當然前提，朱熹在運用知這一概念時常常不加區別，以知識之知即知覺之知。[67]

臺大出版中心

筆者同意，整體來說，朱子使用「知」字時既有指「能知」（意即引文最後一句的「知覺之知」），亦有指「所知」（意即引文最後一句的「知識之知」），亦同意陳來說：「朱熹在運用知這一概念時常常不加區別，以知識之知即知覺之知。」惟陳氏論斷說：「可見致知之知主要以指『吾之知識』，吾之『所知』」、「知識之知是致知說的主要意義。」則似乎尚可商榷。筆者的意見並非是說：「致知」的「知」完全地指「能知」而毫無「所知」之意，理由正如同陳來所言，朱子對「能知」與「所知」二者「常常不加區別」。真正值得商榷的是：致知之知，是否「主要」以指「所知」？

筆者的意見是：致知之知雖說沒有「所知」一面（朱子似乎無意把它排除掉），但其主要意義卻在「能知」。首先，如同陳來所注意到，朱子在解釋《大學》經一章「致知在格物」的「致知」時

---

67 陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁288。

說：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」現在討論的焦點無疑應落在「知識」和「所知」二詞上：據朱子言，致知之知就是「知識」（推極吾之知識），目標是「欲其所知無不盡也」。問題是：這裡的「知識」與「所知」是否同義？筆者的意見是否定的，因為：如果句中的「知識」就是「所知」，則朱子何不乾脆說「推極吾之所知，欲其無不盡也」，或「推極吾之知識（假定「知識」取「所知」義），欲其無不盡也」？朱子既言「知識」復言「所知」，則兩詞的涵義可能有別。當然，我們不應忽略「欲其所知無不盡也」的「其」字。一般而言，「其」字可以指「某某的」（例如我的、它的、他們的等），也可以僅指「某某」（例如它、他們等）。觀朱子原文：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」前面的「吾之知識」，是否即等於後面的「其所知」？若然，則「其所知」意即「我（吾）的知識」，「其」指「我的」（即「吾之知識」的「吾之」），故而「所知」與「知識」同義。但筆者以為不然，因為：倘若前面的「吾之知識」即等於後面的「其所知」，則朱子於後半句只消說「欲其無不盡也」即可——「其」指「它」，即「吾之知識」，而原文「其所知」的「所知」二字是不必要的。筆者的意見，原文「其所知」的「其」應指「它的」（不是「我的」）——「『吾之知識』的」，「其所知」即「吾之知識之所知」。這樣，「其所知」的「所知」二字才有著落而非多餘，而前後兩句意即：推極吾之知識，欲「此『吾之知識』之」（其）所知無不盡也。因而，「知識」與「所知」不同義。就句型而論，前後兩句可類比成「推極吾之觀察，欲其所觀無不盡也」（非謂「知識」等於「觀察」、「所知」等於「所觀」，而是說兩個句型為同類）：觀和察都是活動或能力，所觀則是觀察之對象（觀察之所觀）。這樣看來，「知識」與其理解成有如英文名詞的knowledge（性質為「所知」），倒不如理解為英文

臺大出版中心

動名詞的knowing（性質為「能知」）。

其次，朱子原文「知，猶識也」的說法實不足以表示知、識是「所知」，因為「知」和「識」均可作動詞用（如同上面「觀察」的觀和察）；作動詞用，則不當指「所知」（「所知」必須是名詞）。「知」可作動詞用自無可疑。而查朱子的用法，將「識」字作動詞用的例子也是有的。如其在《四書章句集注．孟子集注》裡說：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。」[68]又如《朱子語類》載：「須是就事上理會道理，非事何以識理？」[69]這樣，「知，猶識也」的知、識自可解作「能知」、「能識」。

復次，朱子在《四書或問．大學或問》裡說：「若夫知則心之神明，妙眾理而宰萬物者也，人莫不有，而或不能使其表裡洞然，無所不盡，則隱微之間，真妄錯雜，雖欲勉強以誠之，亦不可得而誠矣，故欲誠意者，必先有以致其知。」[70]這裡，「知則心之神明，妙眾理而宰萬物者也」的說法固然有點玄虛，但憑此即可肯定，「致知」的「知」主要不應是「所知」——「所知」難說「妙眾理而宰萬物」。作為「心之神明」、用以「妙眾理而宰萬物」的「知」，理應是「能知」——知的能力。

基於上述三點理由（相對而言，第一點為最重要，因其直就朱子關於「致知」的定義而論；第二、三兩點則可作為旁證），筆者認為「致知」之「知」的主要意義還是在於「能知」，惟「知至」的「知」才明確的指「所知」（「知至者，吾心之所知無不盡也」），而「知」這一概念本身則通乎能所（或者說，朱子本人不欲對「知」這一概念作截然的能知所知的區別）。是故，從「致知」到「知至」即

68 朱熹，《四書章句集注》，頁322。
69 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十九，頁1209。
70 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），頁7-8。

臺大出版中心

表示：隨著「能知」的擴充發揮，「所知」的領域亦得以擴大。[71]

現在可回到〈格物補傳〉，整理「致知」、「格物」、「窮理」三者的關係。人有「知」的能力，在於人有「心」，並且此心為「靈」，故說「人心之靈莫不有知」。然而，人心之「知」往往未能推極致盡，癥結乃在「理有未窮」，故「致知」的關鍵便落在「即物而窮其理」。「理」寄寓於「物」之中，「天下之物莫不有理」，「窮理」不能離開「物」，故說「即物而窮其理」。此「即物而窮其理」就是「格物」。[72]朱子注經文裡的「格物」說：「格，至也。物，猶事也。[73]窮至事物之理，欲其極處無不到也。」[74]陳榮捷解釋說：「程頤訓『格』為『至』，即到達也。朱子從之。朱子又云：『格者，極至之謂。』此乃引申之義，蓋必『至乎其極，』乃謂格也。『物格

臺大出版中心

71 另有一種解讀來自牟宗三，恰與陳來相反，將「致知」和「知至」的「知」均視為能力：「格物是至于物（即物）而窮究其理。『事事都有個極至之理』，須窮到盡處。（……）窮究是知，知是人心之靈。心之靈是本有認知事物之理之明的。只為物欲所蔽，其明便發不出。故須要格物以致知。致知者是藉格物一方面推致、擴大並恢復其心知之明，一方面推致其窮究事物之理之認知作用令『到盡處』，即『知得到』，知得澈底，知得到家，此之謂『知至』。格物愈多愈至，其心知之明愈明愈盡。及到『眾物之表裡精粗無不到』，而達至知『太極』之境，則『吾心之全體大用無不明矣』。」見牟宗三，《心體與性體》，第三冊（臺北：正中書局，1969年），頁385。這種解讀卻又遺落了「知至」之「知」的「所知」義，故不取。以「知」為通乎能所，「致知」主要言其能、「知至」言其所的解讀，似乎比較周到。

72《朱子語類》卷十五載朱子說：「人多把這道理作一箇懸空底物。《大學》不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得。且如作舟以行水，作車以行陸。今試以眾人之力共推一舟於陸，必不能行，方見得舟果不能以行陸也，此之謂實體。」（頁288）又載：「『窮理』二字不若格物之為切，便就事物上窮格。」（頁289）「格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理自在，自是離不得。」（頁289）而更清晰的說明見於朱子三十四歲謁見皇帝時的一篇奏箚——〈癸未垂拱奏箚一〉，當中提到：「夫格物者，窮理之謂也。蓋有是物必有是理，然理無形而難知，物有跡而易睹，故因是物以求之，使是瞭然心目之間而無毫髮之差，則應乎事者自無毫髮之謬。」（朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷十三，頁631）

73《朱子語類》卷五十七有言：「凡天地之間眼前所接之事，皆是物。」（頁1348）又卷十五有言：「蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。」（頁295）

74 朱熹，《四書章句集注》，頁5。

者，事物之理，各有以詣其極而無餘之謂也。』」[75]「格物」工夫於是意謂「窮究事物之理至其極處」。倘若事事物物之理皆「各詣其極而無餘」，這種境界就叫作「物格」，[76]同時表示心靈之「知」的能力充極發揮，故其所知無不盡，而為「知之至」的境界。[77]可以看出，「格物」、「窮理」、「致知」是一體之三面，三者同步進行，但要了解這套工夫的具體內容和實際操作，關鍵卻在於釐清「窮理」的意義。

---

75 陳榮捷，《朱熹》，頁82。

76 這裡是按照〈格物補傳〉言「眾物」而如此解讀「物格」。但事實上，「物格」可以僅指格一物而充分了解其理，而非最後物物之理皆詣其極的境界，例如朱熹〈答黃商伯〉有言：「經文『物格』，猶可以一事言；『知至』則指吾心所有知處，不容更有未盡矣。」(《晦庵先生朱文公文集》，卷四十六，頁2129)

77 這個「物格」同時「知之至」的狀態，就是「豁然貫通」。〈格物補傳〉先說：「惟於理有未窮，故其知有不盡也。」——「理有未窮」和「知有不盡」是同一狀態的兩面表述：「理有未窮」就代表「知有不盡」，「知有不盡」就代表「理有未窮」。再說：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」此中「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」正好對反於「理有未窮」和「知有不盡」。說「眾物之表裡精粗無不到」，即表示「理已窮」(因為「理」在「物」中，言「物」即言「理」)；說「吾心之全體大用無不明」，即表示「知已盡」。總之，「理已窮」(物格)和「知已盡」(知之至)兩者同步完成，這就是「貫通」想要表達的意思。至於「貫通」配上其前的「一旦豁然」四字，看似有一種神秘飛躍、忽然昇華之感，實則陳榮捷在其〈豁然貫通〉一文已有扼要澄清：「吾人可謂朱子並非絕對不談忽然貫通，惟其通常主張，則積累漸進也。要之，『豁然』『脫然』均非『忽然』。『一旦』可作『忽然』解，然以『一日』『一朝』為正。況朱子本人用『一日』耶？」見陳榮捷，《朱子新探索》(臺北：臺灣學生書局，1988年)，頁343。按：所謂「朱子本人用『一日』」，見〈大學或問〉：「必其表裡精粗無所不盡，而又益推其類以通之，至於一日脫然而貫通焉，則於天下之物，皆有以究其義理精微之所極，而吾之聰明睿智，亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。」(朱熹，《四書或問》，頁24)故陳氏之論，足可結案。筆者試更補充一點。《朱子語類》卷一百一十四載有一段問答：「時舉因云：『釋氏有「豁然頓悟」之說，不知使得否？不知倚靠得否？』曰：『某也曾見叢林中有言「頓悟」者，後來看這人也只尋常。如陸子靜門人，初見他時，常云有所悟；後來所為，卻更顛倒錯亂。看來所謂「豁然頓悟」者，乃是當時略有所見，覺得果是淨潔快活。然稍久，則卻漸漸淡去了，何嘗倚靠得！』」(頁2763)卷九又載朱子說：「頓悟之說，非學者所宜盡心也，聖人所不道。」(頁159-160)是故知〈格物補傳〉的「豁然貫通」決不指神秘飛躍、忽然昇華。傳文文義其實相當清楚，只謂吾人不斷做「即物窮理」的實踐，用力久而有一天到達「物格」同時「知至」的狀態，便是「物之理」與「心之知」的貫通。

臺大出版中心

（二）「窮理」的三個向度

朱子於「理」字下一定義說：

> 天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。[78]

相應地，「窮理」的定義於是為：

> 窮理者，欲知事物之所以然，與其所當然者而已。[79]

由上述的基本定義出發，以下將分從三個向度剖析「窮理」如何「知事物之所以然與其所當然」：形上領域的向度、經驗領域的向度和道德領域的向度。

1. 形上領域的向度：究知超越的存在之理

臺大出版中心

牟宗三對中國哲學中「所以然」一概念的歧義性有極為精當的分析：

> 吾人平常說「所以然」即是「所以然之理」。「所以然」即是「所以之而然者」，此自然指示一個「理」字（Reason）。故理字是由「所以然」而自然帶上去的。依孔子前之老傳統，「性者生也」之古訓，性生兩字雖可互易，然既有「性」字出現，亦畢竟是兩個概念。就兩個概念說，「性者生也」，「生之謂性」，雖直就生之實說性，性很逼近生之實，然字面上「性」字即是生之「理」，生之「所以然」。故荀子〈正名〉篇云：「生之所以然者謂之性。」此直就「生之所以

78 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁8。
79 朱熹，〈答或人〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十四，頁3136。

然」說性也。(……)此一傳統中所說之「所以然」即「自然」義，並無超越的意義。此種自然義、描述義、形下義的「所以然之理」，吾人名之曰「形構原則」(Principle of Formation)，即作為形構原則的理，簡之亦即曰「形構之理」也。言依此理可以形成或構成一自然生命之特徵也。亦可以說依此原則可以抒表出一自然生命之自然徵象，此即其所以然之理，亦即當作自然生命看的個體之性也。

但伊川朱子所說的「所以然之理」則是形而上的、超越的、本體論的推證的、異質異層的「所以然之理」。此理不抒表一存在物或事之內容的曲曲折折之徵象，而單是抒表一「存在之然」之存在，單是超越地、靜態地、形式地說明其存在，不是內在地、實際地說明其徵象，故此「所以然之理」即曰「存在之理」(Principle of Existence)，亦曰「實現之理」(Principle of Actualization)。(……)此靜態的存在之理或實現之理其分際相當于來布尼茲所說之「充足理由原則」，是說明一現實存在何以單單如此而不如彼者。來氏之「充足理由」最後是指上帝說，而在朱子則即是太極(伊川未說太極，亦無碍)。上帝、太極固非形構之理也。(……)

依朱子，此理只是一理，一太極，一個絕對普遍的、存有論的、純一的極至之理。所謂百理、萬理實只是一極至之理對應個別的存在之然而顯見(界劃出)為多相，實並無定多之理也。存在之然是多，而超越的所以然則是一。太極涵萬理實只是對存在之然顯現為多相再收攝回來而權言耳。(……)故「統體一太極，物物一太極」，實只是一太極，並無多太極也，只是一「存在之理」，存在之理並無曲折之殊也。曲折之殊是在形構之理處。依朱子，即氣之凝聚所呈現之質性

臺大出版中心

（徵象）也。是故形構之理是「類概念」，是氣之凝聚結構之性，是多，而存在之理則不是類概念，是純一而非多，此即所謂超越的義理之性或本然之性也。枯槁亦有此本然之性，即有其存在之理，此相應「物物一太極」而言也。[80]

雖然筆者並不認為朱子的「理」字全指「存在之理」，在少數用例裡亦有指「形構之理」者（稍後論「經驗領域的向度」時再行交代），但完全同意牟氏關於「所以然」在中國哲學中的兩義、「存在之理」與「形構之理」的區別以及朱子「太極」一觀念的分析。在中國哲學史上，「所以然」有指「形構之理」者，如牟氏所舉荀子的「生之所以然者謂之性」。「形構之理」乃抒表一存在之物或事的徵象，即經驗事物本身的特徵。但「所以然」又有指「存在之理」者，如朱子的「太極」即是。「存在之理」並非說明事物的徵象，而是作為事物之所以存在的保證者、負責者；若無之，則事物不能存在。在一次授課時，可能牟宗三手邊剛好有粉筆，故藉之做了一段雖非十分嚴格卻生動的說明：「知識上的理可以跟存在分開，知識上的理是形構之理。譬如，按粉筆的化學公式造粉筆，化學公式是知識，是一個形式。那是一個『理』，是一個形構之理。按照這個公式可以製造一枝粉筆，但這個公式（形構之理）不能創生一枝粉筆。創生這枝粉筆，使這枝粉筆存在的是上帝。」[81]說這段話並不十分嚴格，乃因我們可以說：使這枝粉筆存在的是粉筆工匠。這樣，引文裡上帝作為「存在之理」的意義便未能顯明。然而，粉筆的例子對「形構之理」的說明則可謂充分：粉筆的化學公式就是粉筆的形構之理，它抒表粉筆的特徵，即粉筆之與他物為不同的那個「粉筆之為粉

臺大出版中心

80 牟宗三，《心體與性體》，第一冊（臺北：正中書局，1968年），頁87-91。
81 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003年），頁142。

筆而非他物的所以然」。換言之，形構之理的功能是抒表事物之特徵，而不涉及事物之存在。舉例，獨角獸必有且僅有一隻角，「必有且僅有一隻角」正是獨角獸的形構之理，但它不保證獨角獸之存在：有其形構之理，不代表有其存在。同理，如果說天高地厚的高與厚是天地的形構之理，則此高與厚也不保證天地之存在：之所以有天地，並不由於高與厚。倘若我們問為什麼有天地，而非沒有天地，答案便得訴諸「存在之理」：是此「存在之理」決定有天地（使天地存在）。因此，「存在之理」的功能不在於抒表事物之特徵（正如我們不會說粉筆、獨角獸、天地等之特徵是上帝），而是作為事物存在（而非不存在）的理由（所以然）。

說到朱子「理」概念在存有論範圍內的主要功能，金永植（Yung Sik Kim）的著名研究《朱熹的自然哲學》（*The Natural Philosophy of Chu Hsi [1130-1200]*）[82]有精到的描述，很可以幫助我們理解「存在之理」與「形構之理」的區別（儘管他並無使用這對概念）。簡言之，朱子的「理」（作為存有論概念時）對事事物物之特徵「其實什麼都沒說」，因為：

> 它只是說明一種理由，事物因之而存在，現象因之而發生，「存在」或「發生」只是因為而且只有因為有了「理」。用朱熹的話來說就是，「有是理方有這物事，如草木有箇種子方生出草木」。（……）這樣，事物要存在就必須先有「理」，例如有了天地之理才有天地，有了「氣」的理才有「氣」。（……）這一點在朱熹關於「理」的想法中幾乎無處不在，因而他說的「有此理」就意味著「此」能存在，能發生，或簡

82 Yung Sik Kim, *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)* (Philadelphia: American Philosophical Society, 2000). 中譯本為金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》（上海：華東師範大學出版社，2003年）。

臺大出版中心

單地說，「此」是真的。（……）事實上，對某一事物來說，理指的是事物整體和全部。複雜事物的理並不是可用來分析解釋該事物的簡單條條。說到「理」，無非是說明或保證此事此物確實存在或發生。[83]（……）當他說到「陰陽五行錯綜不失條緒便是理」時，這「理」的概念似乎更概括了，然而除了說明這「條緒」存在外其實什麼都沒說。[84]

綜觀金氏一書，他似乎認為在朱子「理」字的用例裡，基本不存在我們所謂的「形構之理」，這點或可商榷（詳論見稍後的「經驗領域的向度」一小節）。但金氏對朱子之「理」作為「存在之理」時的概念功能，則把握得甚為透澈：作為「存在之理」時，這個「理」字對於事物之特徵其實什麼也沒說，其功能僅在道出「事物存在」這一事實。故當他說「有此理」時，僅表示此事此物能存在，而非欲說明此事此物具有什麼特徵。

臺大出版中心

回到前引牟宗三的說法上，「形構之理」與「存在之理」的另一重要區別在於：前者是多，後者是一。「形構之理」是多，因構成此一物類的特徵之理，必異乎構成另一物類的特徵之理，經驗物類各各不同，「形構之理」於是亦各各不同（例如金屬的分子結構即異於木材的分子結構）。但依朱子，作為「存在之理」的「太極」則只有一而無多，「物物一太極」並不表示「太極」依物物不同而有多，實則此物之「太極」與彼物之「太極」乃同一「太極」，意謂使得此物存在的「存在之理」，同時亦是使得彼物存在的「存在之理」（如

83「事實上……」以降三句的英文原文為："Indeed, *li* refers to a given object or phenomenon as a whole in its totality. The *li* of a complicated object of phenomenon is not what can be employed in the explanation or analysis of that object or phenomenon in simple terms. When *li* is mentioned, it is merely invoked to assure the existence or occurrence of the object or the phenomenon."

84 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁29-30。英文原著見pp. 25-26。

同在理論上說，作為萬有的存在之理的上帝，只需一個便已足）。「統體一太極，物物一太極」，所表達的正是朱子所強調的「理一分殊」：同一「太極」對應個別的「存在之然」而彷彿顯現為多，但實際上則為一。是故牟氏在引文裡說：「太極涵萬理實只是對存在之然顯現為多相再收攝回來而權言耳。」

相應「存在之理」，「窮理」於是有「究知超越的存在之理」一義，用朱子的術語說即「見得大頭腦處分明」、「看得太極處分明」：

> 凡看道理，要見得大頭腦處分明。下面節節，只是此理散為萬殊。如孔子教人，只是逐件逐事說箇道理，未嘗說出大頭腦處。然四面八方合聚湊來，也自見得箇大頭腦。若孟子，便已指出教人。周子說出太極，已是太煞分明矣。且如惻隱之端，從此推上，則是此心之仁；仁即所謂天德之元；元即太極之陽動。如此節節推上，亦自見得大總腦處。若今看得太極處分明，則必能見得天下許多道理條件皆自此出，事事物物上皆有箇道理，元無虧欠也。[85]

見得「太極」此極至之理，是「窮理」的目標。而見得「太極」的方法，就在一「推」字上。「推」即「推證」，是就呈現在眼前的事事物物之「然」，以知其背後必有一「所以然」作為其存在的保證，故從「然」推證出「所以然」，即從事事物物之為存在，而推證出「存在之理」。

但問題是，這種推證的工作為何要「節節」進行？事實上由「然」推證出「所以然」乃可一蹴而就：知一物存在，即可推知其背後有一「存在之理」以保證它的存在。這一推證按理只需一步，又

85 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁155-156。

臺大出版中心

何用「節節推上」，平添中間的節次？這就逼顯出「太極」的道德意義（即「理」之「所當然」義）來：如果「太極」只是一個價值中性的「存在之理」，確然不用說「見得太極須節節推上」；唯有當「太極」兼為一「至善的存在之理」時，「節節推上」方為必要。這裡可以參考牟宗三的一個說法：

> 心知之明既可以認知存在之然自身曲折之相，亦可以認知存在之然之所以然之理，而且還能辨別存在之然自身曲折中之是非善惡。此皆為心知之明之所及。光認知存在之然自身曲折之相以及辨別此中之是非善惡，尚不能令性理顯現。必須就存在之然自身曲折之相辨別出那是的善的，就那是的善的之然而窮知（推證）其所以然，方能令性理顯現。此即函說是的善的之然方有性理為根，非的惡的之然實無性理為根，即並無正面積極的根據，此只是私欲纏夾在內把那本應依理而發的存在之然弄成歪曲了，遂成為歪曲的然，故非的惡的之然實只是一時之假象，其自身並無積極的存在，故必須揀別出也。依此，心知之明之認知活動是須要層層推進、層層規定的，規定到就是的善的之然而窮知其所以然，方能說到令性理顯現。（……）故在窮究之過程中，不但是「用力之久」，「表裡精粗無不到」，而且在「用力之久」中要有一步分判，分判存在之然自身曲折之相與存在之然之所以然之理，還要有一步揀別，揀別出那非的惡的之然並無積極的根據，並非積極的存在。這樣窮知方能盡「眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」之實義，而性理亦因之而可顯現矣。此即心知之明，「因其已知之理而益窮之」，在「益窮」之過程中層層推進層層規定也。[86]

臺大出版中心

86 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁 372-373。

牟氏這裡談的雖是「如何使性理顯現」的問題，但我們亦可借用過來解釋「見得太極」何故須「節節推上」。因為依朱子，「太極」是「理」，而「性即理」，則「見得太極」與「性理顯現」可說是一體之兩面。依牟氏的理解，朱子認為「非的惡的之然並無正面積極的存在」，其存在「只是一時之假象」，故並無真正的存在根據。由此觀之，在這個意義下，「見得太極」不可能一蹴而就，因為我們不能隨眼前呈現的任何一「然」而皆可推證出「太極」。這裡還須有「一步揀別」，即通過辨別是非以排除那些非的惡的之然，才能就另外那些是的善的之然去推證出「太極」來。這「揀別」的步驟，就使得我們在「見得太極」的過程上出現節次。這樣看來，「太極」並非一價值中立的「存在之理」，而是一「至善的存在之理」，只負責是的善的現象之存在。非的惡的現象只是由於歪曲而出現（「把那本應依理而發的存在之然弄成歪曲了，遂成為歪曲的然」），其本身並不直接以「太極」為其存在的根據。

臺大出版中心

至於此「歪曲」的究竟成因，用朱子的理氣論來說，即由於「理」不活動，而活動來自「氣」故：

蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。[87]

「理」雖善，但本身不能活動以決定現象之善惡，所謂「無造作」也。具活動能力以造成各種現象的是「氣」。由於「理」不活動，故現象上的是非善惡，乃取決於「氣」是否依「理」而凝結造作：「氣」依「理」而行，便造出是的善的「然」；「氣」違「理」而行，則造出非的惡的「然」。後一種「然」並不根據「至善的存在之理」而然，只是由「氣」的妄動、干擾而造成的「歪曲的假象」。朱子曾說：

87 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一，頁3。

> 譬如陰陽在天地間，風和日暖，萬物發生，此是善底意思；及群陰用事，則萬物彫悴。惡之在人亦然。天地之理固是抑遏陰氣，勿使常勝。[88]

這段話清楚表示，「風和日暖，萬物發生」是「善底意思」，而為「理」的正常體現——「天地之理固是抑遏陰氣」。換言之，「萬物彫悴」便是一種不正常現象，無理可說。然而，天地之間縱使有「抑遏陰氣」之理，但「群陰用事」卻非此「理」所能制止，因為「理」不能活動，能「凝結造作」者是「氣」。[89]從引文看來，朱子談天地間的違理事情時，會連繫到人的違理表現：在「萬物彫悴」後立即加上一句「惡之在人亦然」。以下這段話裡，自然界與人事界的「逆理」現象連繫得更緊密了：

> 如一株木，順生向上去，是順理。今一枝乃逆下生來，是逆理也。如水本潤下，今洪水乃橫流，是逆理也。禹掘地而注之海，乃順水之性，使之潤下而已。暴君「壞宮室以為污池，棄田以為園囿」，民有屋可居，有地可種桑麻，今乃壞而棄之，是逆理也。湯武之舉，乃是順理。[90]

臺大出版中心

如同金永植觀察到，朱子談自然界時，「都是言在此而意在彼」，[91]其關切始終在人事界。他舉出相當多的例子來印證這點，如說朱子「用四季不變的次序來說明人之常性不會改變的道理。甚至用行星的逆向轉動來說明，善良的人心有時也會變惡。為了證明他關於人事

88 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁203。

89 此即朱子所謂「氣強理弱」：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。」見朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁71。

90 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十五，頁1319。

91 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁350。

問題的見解，他有時不惜生造出一些自然現象來。例如他說樹一天不生長就會死，以說明人必須天天學習。」[92]至於人事界之「逆理」現象的成因，則可藉「性」與「心」的關係來說明。兩者的關係可類比於「理」與「氣」：「性」是「理」、「心」則屬「氣」一邊，故「性」不活動，做主宰、起活動者是「心」。「性」雖善，但並無決定意念行為善惡之動力，意念行為上的善惡取決於「心」是否依「性」而動：

> 性即理也。當然之理，無有不善者。[93]
>
> 所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。[94]
>
> 人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。[95]

因此，非的惡的意念行為並無「積極的存在」，即不是根據至善的性理而然，而是心不依循性理而妄動所產生的「歪曲的假象」。[96]

臺大出版中心

---

92 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁4。

93 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁67。

94 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁85。

95 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁203。

96 以上第一則引文提到朱子哲學的一個重要命題：性即理。這裡即衍生出一個問題，值得附帶說明：性即理之理到底屬於「形構之理」還是「存在之理」？首先，朱子說的「性」，主要是在孟子哲學的脈絡下而指「仁義禮智」。然而在朱子的理解下，仁義禮智並非人類所獨有，而是人與物所共同稟受得之「性」。他在〈大學或問〉裡說得很清楚：「天道流行，發育萬物，其所以為造化者，陰陽五行而已。而所謂陰陽五行者，又必有是理而後有是氣，及其生物，則又必因是氣之聚而後有是形。故人物之生必得是理，然後有以為健順仁義禮智之性；必得是氣，然後有以為魂魄五臟百骸之身。」（朱熹，《四書或問》，頁3）是故，「仁義禮智」並不抒表人類以至任何一物類之特徵，因而沒有「形構之理」的功能。事實上，朱子認為物也有仁義的表現：「如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁57）就是說，蜂蟻也能表現義，虎狼也能表現仁，故仁義不是人類的「形構之理」。人物之分別倒在於：物就只「有一點子明」，那一點子之外，「其他更推不去」。此一分別的原因不在「理」上，而實源於人物所稟得之「氣」的品質有所不同。如〈大學或問〉所言：「然以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊；以其氣而言之，則得其正

筆者認為，說「太極只負責是的善的現象之存在」，理論上有其必要（儘管不一定有足夠的說服力）。首先，宋明儒皆以「天理」（即朱子之「太極」）為善，由其實現的宇宙於是表現出道德價值。但這樣說便要面對一個問題：是否宇宙內所發生的一切事情皆為道德的？如此則地震、海嘯，以至由此等天災所引發的人命傷亡，便皆為道德上合理的現象。為此，說「太極」只負責是的善的現象之存在，非的惡的現象則為歪曲的假象，可算是一種回應。而事實上，朱子確有類似說法。除上引「天地之理固是抑遏陰氣，勿使常勝」之外，再如：

> 問：「『天道福善禍淫』，此理定否？」曰：「如何不定？自是道理當如此。賞善罰惡，亦是理當如此。不如此，便是失其常理。」（……）「且如冬寒夏熱，此是常理當如此。若冬熱夏寒，便是失其常理。」[97]

臺大出版中心

「太極」作為亙古亙今的「存在之理」，應當就是引文說的「常理」，而朱子明確表示：冬熱夏寒、賞惡罰善的現象乃「失其常理」，可算是對前述牟宗三那「非的惡的之然並無積極的存在」之說的一種佐證。再者，若我們不接受牟宗三的說法，則朱子「節節推上」一說便無從解釋，我們將可從任何「然」（包括冬熱夏寒、賞惡罰善等非的惡的現象之然）直接推證出「太極」。唯當「太極」被理解成一「至善的存在之理」，而認識「太極」必先辨別開現象的是非

且通者為人，得其偏且塞者為物，是以或貴或賤而不能齊也。彼賤而為物者，既梏於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。」（《四書或問》，頁3）因此，人類的「形構之理」實應從其氣上找，而不能訴諸仁義禮智之性理。恰恰相反，在朱子，仁義禮智根本應屬「存在之理」。這立即便會引起疑問：作為道德之理（或以朱子術語說：「所當然之則」）的仁義禮智，何以能同時兼有「存在之理」（或以朱子術語說：「所以然之故」）的身分和功能？稍後我們將對此略加說明。

97 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十九，頁2030。

善惡時，方有「節節推上」可言。因此，筆者認為牟氏之說乃有文獻的間接支持並在道理上為應有之一論。

以上說明了「存在之理」何以在理論上有需要作為一善的或道德之理（以朱子語說即「當然之理」和「所當然之則」），但若我們反過來問：道德之理何以能「使事物存在」而有其「存在之理」的身分或功能？沿用上述自然界與人事界的二分，我們也可對此問題做兩方面的說明。人事界一面比較易說，前面曾引朱子之言：「性即理也。當然之理，無有不善者。」[98]朱子依於孟子哲學，特將此「性」（或曰「性理」）說為「仁義禮智」，如其注《孟子・公孫丑上》「惻隱之心，仁之端也」等四句時提出：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。」[99]當中的「性」，本身既為「當然之理」，同時亦是「情」之所以存在或發生的根據──「情」的「存在之理」，所謂「有這性，便發出這情；因這情，便見得這性。」[100]唐君毅（1909-1978）〈由朱子之言理先氣後，論當然之理與存在之理〉（下）一文[101]中有一節即題為「當然之理即存在者所以存在之根據之一種」，對「當然之理」在人事界一面之能兼為「存在之理」，有詳細的闡發。他說：「吾今之論當然之理，為存在者存在之一種根據，將首指出當然之理為知當然之理、行當然之理者之知行，及由此知行所成之人格存在之根據。」[102]據此說，則仁義禮智之「當然之理」所實現或成就者不僅為「惻隱」等「情」，甚而包括了一切道德認知和實踐（知行）以至道德人格。總之，在人事界，或

臺大出版中心

98 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁67。
99 朱熹，《四書章句集注》，頁329。
100 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁89。
101 唐君毅，〈由朱子之言理先氣後，論當然之理與存在之理〉（下），《中國哲學原論：原道篇》，卷三（臺北：臺灣學生書局，1993年全集校訂版），頁473-512。
102 唐君毅，〈由朱子之言理先氣後，論當然之理與存在之理〉（下），《中國哲學原論：原道篇》，卷三，頁478。

更收緊說道德界，當中的「存在物」如惻隱等道德之情、道德認知與實踐、道德人格等，其存在均由「當然之理」所實現或說啟其端（正如人若不先對「當然之理」有所自覺，則不會修養自己而成就其道德人格）。

然而，自然界一面則比較難說：「當然之理」如仁義禮智，如何能使自然界的山河大地存在？在筆者看來，前述唐君毅一文，就此一面的說明仍嫌未足。另外，李明輝有〈再論孟子的自律倫理學〉，[103]本乎牟宗三的思路，並借用康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的「自由底因果性」、「物自身」、「智性直觀」等概念，闡釋儒家如何言「創造萬物」。如其說：「本心之創造萬物，並非就現象說，而是就物自身說。」[104]「既然本心之創造萬物是就物自身而言，則用現代的用語來表達，其創造只能以『智性直觀』底方式為之（……）。」[105]而筆者亦曾發表兩篇文章，試圖以較為切身的道德實踐角度，來說明儒家式的創生。[106]惟李明輝與筆者的文章，均從心學形態的儒家（即承認「心即理」者）立論，其對儒家式創生的說明，不必即能適用於朱子，以其理論非立根於「心即理」故。或許，朱子在此一課題上的立足點實際是一種簡單實在論，先認定萬物之存在為一既予的（given）事實，然後推證萬物之存在背後有一「存在之理」以保證其存在，復基於我們前述那種理論需要，規定此「存在之理」同時為一「當然之理」，從而反證出「當然之理能實現萬物之存在」。然則，離乎此發端於實在論的推理，「當然之理能實

臺大出版中心

---

103 李明輝，〈再論孟子的自律倫理學〉，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1990年），頁81-104。

104 李明輝，〈再論孟子的自律倫理學〉，《儒家與康德》，頁102。

105 李明輝，〈再論孟子的自律倫理學〉，《儒家與康德》，頁102。

106 吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？——從唐君毅的鬼神論求解，並略說牟宗三的「道德的形上學」〉，《中國哲學與文化》第8輯（2010年12月），頁143-163；〈儒家為何要對存在問題有所交代？再論牟宗三的「道德的形上學」〉，《國立政治大學哲學學報》第36期（2016年7月），頁33-68。

現萬物之存在」的觀點，可能便無另外之論據（唐君毅一文即嘗試提出「實在論的推理」以外的論據，或值得我們進一步推展）。因此，「當然之理如何能兼為存在之理而使萬物存在」一問題，或正是朱子哲學的一個軟點（不易證成者、難經得起理論檢驗者）。惟此問題已越出本書探究的範圍，故暫且打住。

總括而言，「窮理」的第一個向度即「究知超越的存在之理」。此「理」即「太極」，其本身不僅為一「存在之理」——「所以然之故」(「太極」為存在之然背後的存在根據，是為「故」)，並且是「至善之理」——「所當然之則」。再者，由於「見得太極」須本於「分別是非」(通過辨別是非以排除那些非的惡的之然，僅就是的善的之然去推證出「太極」來)，故「分別是非」實為「見得太極」之基要處，是「究知超越的存在之理」的基礎。

2. 經驗領域的向度：究知事物的特性和規律

臺大出版中心

前面提過，朱子的「理」儘管大多指「存在之理」，卻亦有少數用例是指「形構之理」者。「形構之理」抒表事物的經驗特徵，即一物類之所以能與其他物類區別開來的徵象或性質，此亦可說為「所以然之故」。進一步講，事物既有各各不同的特性，人們如要利用事物以達成某些目的（如農作物豐收），就必須依循其特性而行，這裡即有一種規律、一種「宜」，不可隨意違逆，否則便達不到想要的效果（在這個意義下，這種規律亦配稱為「所當然之則」）。朱子說：

問：「所謂『一草一木亦皆有理』，不知當如何格？」曰：「此推而言之，雖草木亦有理存焉。一草一木，豈不可以格。如麻麥稻粱，甚時種，甚時收，地之肥，地之磽，厚薄不

同，此宜植某物，亦皆有理。」[107]

蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微至賤，亦皆有理。如所謂「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」，自家知得這箇道理，處之而各得其當便是。[108]

「一草一木亦皆有理」，此「理」顯然不是指「超越的存在之理」。因觀乎後文，地之「肥磽厚薄」，均是地之特性；「肥地」之「肥」，乃其與「磽地」區別開來的性質。此「肥磽厚薄」不可能是「存在之理」，因「存在之理」不負責事物之殊別特徵故（反過來說，「肥磽厚薄」本身亦不能保證地之存在）。由特性之不同則可言「宜」：厚薄不同之地各有所宜種之物，「麻麥稻粱」由其各自的特性，亦各有其所宜種宜收之時。這裡自有一種規律（經驗世界的規律），必須「知得這箇道理，處之而各得其當」，即處得其物之「所當然」，方能達成想要的效果。由此可見，「窮理」有一經驗領域的向度，作為究知事物特性（「形構之理」意義上的「所以然之故」）和規律（作為工具價值意義上之「宜」的「所當然之則」）的工夫。

正是在這一點上，筆者雖大體同意金永植的見解，但就「形構之理」一義而言，其說仍可稍加補充。大體同意者，在於其指出朱子的格物窮理，重點不在對經驗事物進行科學式的觀察分析：

從「格」、「物」這兩個漢字的本義及朱熹偶爾作的例解來看，這好像是對事物進行觀察分析從而得其「理」的過程。朱熹甚至說：「學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而為幽顯，山岳如何而能融結，這方是格物。」但朱熹的格物，主要是重在道德與社會問題上。如在上例

107 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁420。
108 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁295。

臺大出版中心

> 中，他用自然界的事物和現象來說明「格物」，但他很少想到如何去調查分析這些事物和現象。[109]

從這一認識出發，金氏很敏銳地指出：「要是他注意到自然界的某種規則性，他關心的只是該規則性的存在，而對這規則性本身的細節則並不感興趣。」[110]關於這點，金氏書中舉出大量例子，說明朱子實已留意到西方科學家會感興趣的很多現象，但由於他對具體的經驗事實或現象只是如其所如地接受，而沒有科學式的「有關現象之所以然」的細究，故其格物窮理，始終不是一種科學活動：

> 他接受的是具體的經驗事實，對事實中包含的基本一般原理卻不作研究：只作總體接受，不作具體分析。比如，車、船或水車一旦運動了，沒有外力也能保持運動狀態，朱熹接受這一點，但朱熹不關心（也許他根本沒有想到）這一點暗示運動有慣性趨勢這一普遍原理。很自然，他不會對運動原理的總體研究和基礎研究感興趣，而沒有上述總體研究，就不可能擁有建立在普遍原理上的有關運動的一整套連貫的知識系統。因此，慣性和運動相對性這兩個概念的結合幫助西方在運動概念上產生了革命性轉變，最終產生了「古典力學」這一知識體系，而朱熹接受理解了蘊含同一基本原理的具體事實，卻沒有超越具體事實本身。[111]

臺大出版中心

---

109 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁25。

110 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁5。

111 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁347。牟宗三亦表達過類似觀點：「朱子之『窮在物之理』其目標是在窮其存在之理，並不是窮其存在之然之曲折本身。窮存在之理是哲學的，窮存在之然之曲折本身是科學的。科學式的積極知識或特殊的專門知識是在其窮存在之理時接觸物，因而成其為泛觀博覽，所謂道問學，通過此泛觀博覽、道問學之過程，而即在此過程中拖帶出的。其重點與目標固不在此。」見牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁365。

然而，儘管筆者同意朱子的格物窮理不是一種科學探究活動，並同意朱子的「理」因而大多數不是指「形構之理」（而是指「存在之理」），但我們仍不宜過當地、一概而論地把少數「理」字用例裡的「形構之理」義給排除掉。事實上，金永植也注意到朱子有時似乎想到了自然「規律」（law）或「法則」（rule）（兩者大抵即相當於「形構之理」）的觀念，只是金氏的意見是這樣的：

> 朱熹在說到「理」時，有時腦子裡似乎想到的東西更多，甚至有點像「規律」、「法則」那樣的觀念。例如下面例子中的「理」：「舟只可行之於水，車只可行之於陸。」表面上看他似乎在說舟、車運動的規律，但實際上這些「理」說的只是舟行於水、車行於陸的事實，並沒有涉及什麼舟、車行動的簡單原理，也沒有什麼可用來分析舟車的行動。因此，他的話實際意思只是說，舟行於水，因為舟的理是舟只能行於水的；車行於陸，因為車的理是車只能行於陸的。而且，行於水和行於陸是成為舟和車的條件。這樣，說到底，這句話除了指出「因為舟和車的理，所以舟和車存在」的事實之外，其實什麼也沒說，而這就是我們前面對理強調的方面。同樣的分析可用來說明朱熹的另一句話：「冬寒夏熱，此是常理當如此。」他甚至說，因為大黄和附子的「理」，所以「大黄不可為附子，附子不可為大黄」。換句話說，因為大黄有它的理，所以它只能成為大黄，不能成為附子。[112]

這些舟車、冬夏、大黃附子等例子，金氏都剖析得很有說服力：說舟有「行於水」之理、車有「行於陸」之理，就等於說「因為舟和車的理，所以舟和車存在」，除此事實之外，其實什麼也沒說。換

112 金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，頁30-31。

臺大出版中心

言之，用本書的語言說，金氏認為「理」字有時雖貌似指「形構之理」，實則仍只是「存在之理」。可是，當我們回看前引朱子之言：「如麻麥稻粱，甚時種，甚時收，地之肥，地之磽，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理。」[113]當中的「理」字則涉及各種農作物何時宜種、何時宜收，各種土質分別宜植什麼等；這個由「理」字所表達的「宜」，就不是只道出「麻麥稻粱、肥地磽地存在」的事實，並非「什麼也沒說」了。這個「宜」明顯是指著各類農作物及土質的特性而言，是故，表達這個「宜」的「理」字，亦應該指「形構之理」。儘管朱子這種對「形構之理」的認識仍是前現代科學的、素樸的、僅以實用為依歸的，但無疑在他對「理」的全部談論裡，始終偶有「形構之理」的向度。總之，筆者大體同意金氏的見解，只是在「形構之理」一義上稍加補完。

但無論如何，「窮理」的重心不在「窮究形構之理」的向度上，則可肯定。關於這一點，以下試從筆者自己的觀察來析論充實之。

臺大出版中心

朱子在〈大學或問〉中為證明〈格物補傳〉乃忠於程頤觀點而作，廣泛徵引程氏之言，其中三段為：

> 或問：「觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？」曰：「不必然也，物我一理，纔明彼即曉此，此合內外之道也。語其大，天地之所以高厚，語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。」曰：「然則先求之四端可乎？」曰：「求之情性，固切於身，然一草一木，亦皆有理，不可不察。」[114]

113 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁420。

114 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁21-22。此條見於程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁193，內容略有不同，所載為：「問：『觀物察己，還因見物，反求諸身否？』曰：『不必如此說。物我一理，纔明彼即曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚，語其小，至一物之所以然，學者皆當理

格物，莫若察之於身，其得之尤切。[115]

致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類，若不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。[116]

表面上看，程頤在「窮理」上的立場似頗曖昧，如既說「一草一木，亦皆有理，不可不察」，又憂慮說「徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸」。實則其思路應該是這樣的：一草一木亦皆有理，原則上理無大小，皆宜致察，但事物有「切不切」之分，「格物」當以切身處為先為本，此切身處即「至善之所在」（這是「窮理」的道德向度，下詳）。若捨此而逐外理，則泛然無所歸。此說之關鍵在於「理雖無大小，但窮理應有主次、先後」。朱子即藉「次第」一觀念，以昭示此意。在引錄包括上述引文的十條程頤語之後，朱子說：

臺大出版中心

此十條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第功程也。[117]

理雖遍在，但「窮理」必須講「次第」。《朱子文集》卷七十二有〈雜學辨〉一文，當中有言：

會。』又問：『致知，先求之四端，如何？』曰：『求之性情，固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。』」

115 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁22。此條見於程顥、程頤，〈伊川先生語三〉，《河南程氏遺書》，卷十七，頁175，內容略有不同，所載為：「『致知在格物』，格物之理，不若察之於身，其得尤切。」

116 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁22。此條見於程顥、程頤，〈二先生語七〉，《河南程氏遺書》，卷七，頁100，未注明程顥語還是程頤語，所載為：「致知，但知止於至善、為人子止於孝、為人父止於慈之類，不須外面，只務觀物理，汎然正如遊騎無所歸也。」「不須外面」一語為朱子之徵引所無，兩相比較，《河南程氏遺書》語調較激。

117 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁22。

> 愚按伊川先生嘗言：「凡一物上有一理，物之微者亦有理。」又曰：「大而天地之所以高厚，小而一物之所以然，學者皆當理會。」（……）程子之為是言也，特以明夫理之所在，無間於大小精粗而已。若夫學者之所以用功，則必有先後緩急之序、區別體驗之方，然後積習貫通，馴致其極，豈以為直存心於一草木器用之間，而與堯舜同者無故忽然自識之哉？[118]

朱子的解釋，釐清了（或修正了）程頤之說。合程朱所言以觀，可見他們不將「格物窮理」的重點置於經驗的向度上。朱子更表示，只求獲取經驗知識而忽略更為重要之「理」，便非「為己」（取《論語．憲問》「古之學者為己」之意）：

> 曰：然則所謂格物致知之學，與世之所謂博物洽聞者，奚以異？曰：此以反身窮理為主，而必究其本末是非之極至；彼以徇外誇多為務，而不覈其表裡真妄之實。然必究其極，是以知愈博而心愈明；不覈其實，是以識愈多而心愈窒。此正為己為人之所以分，不可不察也。[119]

「以徇外誇多為務」者，只是「為人」。「格物致知」，當「以反身窮理為主」，「為主」即表示重心所在。因此，究知事物的特性和規律，非「窮理」的要義所在（但這個經驗的向度仍有必要保留，下詳）。然則這個要義何在？前引程頤語已透露了答案：「致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類。」此即「窮理」的道德向度。

臺大出版中心

118 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十二，頁3493。
119 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁28。

3. 道德領域的向度：分別是非

首先需要澄清，之前解釋「窮理」的形上向度時表示過，「太極」是一「至善的存在之理」，本身具有道德意義；但我們現在仍要將「窮理」的形上向度和道德向度劃開，因為前者的目標是認識「超越的存在之理」，後者則內在於人事而探問實際的道德問題。是故，「窮理」的道德向度仍有相對於形上向度的獨立性。形上向度的「窮理」是「上達」之事，旨在了解「道德之理」同時兼為天地萬物的「存在之理」；[120]道德向度的「窮理」則為「下學」之事，旨在究知「道德之理」本身。此乃「上達」的基礎，因吾人必先知得「道德之理」，即分別是非，方可「節節推上」而知其兼為「存在之理」（通過辨別是非以排除那些非的惡的之然，僅就是的善的之然去推證出「太極」來）。反過來說，形上領域的「窮理」（所謂「見得大頭腦處分明」、「看得太極處分明」），則為道德領域的「窮理」所極成。

臺大出版中心

程頤說：「致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類。」「至善之所在」就是「人倫身分的道德責任」，如「父」之道德責任在於「慈」，為人父者應當慈，唯盡慈方算充分履行作為人父的責任。「知至善之所在」為「致知之要」，亦即「格物窮理」之「要」，他說：

> 人患事繫累，思慮蔽固，只是不得其要。<u>要在明善，明善在乎格物窮理</u>。[121]

以「究知人倫身分的道德責任」為「致知格物」的要義，亦可見於

---

120 但正如前面所論，「道德之理」（當然之理、所當然之則）同時兼為萬物的「存在之理」一義，在朱子是不易證成的，說見第一小節〈形上領域的向度：究知超越的存在之理〉之最後部分。

121 程顥、程頤，〈伊川先生語一〉，《河南程氏遺書》，卷十五，頁144。

朱子的話語中：

> 致知、格物，《大學》中所說，不過「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」之類。[122]

> 格物，是窮得這事當如此，那事當如彼。如為人君，便當止於仁；為人臣，便當止於敬。[123]

「當如此」、「當如彼」、「當止於仁」、「當止於敬」之「當」字，正表「應當」之意，即人倫世界的「所當然之則」。

但是，僅僅知道「所當然」還未夠：

> 格物，須真見得決定是如此。為子豈不知是要孝？為臣豈不知是要忠？人皆知得是如此。然須當真見得子決定是合當孝，臣決定是合當忠，決定如此做，始得。[124]

臺大出版中心

見得「要孝」、「要忠」不難，重要的是真見得「決定是合當孝」、「決定是合當忠」，意思就是「這肯定是應該的，不得不履行」。[125] 但如何可見得道德責任之不得不行？從引文可見，由「知是要孝」到「見得子決定是合當孝」，有一層之昇進，表示對為子、為臣和對孝、忠的「窮理」要拓深一層。而這一層拓深所見得的，就是「所以然」。朱子說：

> 問「十五志于學」章。曰：「志學與不惑、知天命、耳順是

122 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十四，頁252。
123 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁284。
124 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁284-285。
125 所謂「真見得」，即伊川、朱子所強調的「真知」。這在朱子工夫論中是一個很重要的觀念，因為它可用以解釋「道德動力」的問題：「真知」足以推動道德實踐。「真知」本於「分別是非」而來，本章先分析「分別是非」的基本涵義，有關「真知」的分析及說明其如何可推動「行」，詳見本書第三章。

一類。立與從心所欲是一類。志學一類，是說知底意思；立與從欲一類，是說到底地位。」問：「未能盡知事物之當然，何以能立？」曰：「如栽木，立時已自根腳著土，漸漸地生將去。」問：「未知事物之所以然，何以能不疑？」曰：「知事物之當然者，只是某事知得是如此，某事知得是如此。到知其所以然，則又上面見得一截。」[126]

如呂氏之論明善誠身，皆有所未盡。其於明善，直以為凡在我者，皆明其情狀，而知所從來。殊不知天下事物之理，皆有所謂善，要當明其當然，而識其所以然，使吾心曉然真知善之為善，而不可不為，是乃所謂明善者。[127]

問：「《或問》，物有當然之則，亦必有所以然之故，如何？」曰：「如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，從兄如何卻須要弟，此即所以然之故。如程子云：『天所以高，地所以厚。』若只言天之高，地之厚，則不是論其所以然矣。」[128]

臺大出版中心

非常清楚，孝、弟分別是事親和事兄的「當然之則」，至於「所以然之故」所指的，就是事親當孝、事兄當弟的理由。在道德修養上，僅僅知道「當孝、當弟」還不夠，還須知事親為什麼應該孝、從兄為什麼應該弟，如此方能昇進一層、拓深一層，而「曉然真知善之為善，而不可不為」。此昇進拓深即朱子所謂「上面見得一截」或「更上一著」：

格物，是窮得這事當如此，那事當如彼。如為人君，便當止

126 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十三，頁555-556。
127 朱熹，〈孟子或問〉，《四書或問》，頁451。
128 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁414。

> 於仁；為人臣，便當止於敬。又更上一著，便要窮究得為人君，如何要止於仁；為人臣，如何要止於敬，乃是。[129]

「窮理」應「更上一著」，即要窮究得人君為什麼應以「仁」、人臣為什麼應以「敬」為他們的道德責任。這個解釋「為什麼應該」的「所以然」，就是「道德責任之所以為應該的理由」。因此，道德向度上的「窮理」，除要「究知人倫身分的道德責任」外，還要了解到此等責任之所以為應然的理由。後者比前者為「更上一著」，因為有了後者，就必然會有前者：一個人了解到自己有理由必須履行某一道德責任，表示他確切知道自己的義務所在。反之，一個人僅僅人云亦云地記著事親當孝，從兄當弟，不表示他知道為什麼應當如此，亦不表示他真正相信事親當孝，從兄當弟。

推而廣之，如果說見得道德領域的「所當然之則」即「知道什麼應該、什麼不應該，什麼合理、什麼不合理」，則見得「所以然之故」就是「知道應該不應該、合理不合理的理由」。「應該不應該、合理不合理」，在朱子即云「是非」，而「應該不應該、合理不合理的理由」，自然是「是非之所以然」，如朱子注《孟子．公孫丑上》的〈知言養氣章〉便說：

臺大出版中心

> 知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。[130]

「究極其理」即「窮理」。識得應該不應該、合理不合理的理由，就能辨別得是非分明。「窮理」的要義即在「分辨事事物物之是非」：

> 「格物」二字最好。物，謂事物也。須窮極事物之理到盡處，

---

129 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁284。
130 朱熹，《四書章句集注》，頁322。

> 便有一箇是，一箇非，是底便行，非底便不行。凡自家身心上，皆須體驗得一箇是非。[131]

「格物窮理」在「自家身心上」講（此即「窮理之學」作為「為己之學」的切要處），就是「我的思慮行為應該如何表現、生活上的每一處境應該如何應對，皆要分辨清楚」。

至如要認識和看待天下一切事，其關要也只是分別是非，故說「天下只是箇分別是非」：

> 如今要緊只是箇分別是非。一心之中，便有是有非；言語，便有是有非；動作，便有是有非；以至於應接賓朋，看文字，都有是有非，須著分別教無些子不分曉，始得。心中思慮纔起，便須是見得那箇是是，那箇是非。才去動作行事，也須便見得那箇是是，那箇是非。應接朋友交遊，也須便見得那箇是是，那箇是非。看文字，須便見得那箇是是，那箇是非。日用之間，若此等類，須是分別教盡，毫釐必計始得。（……）天下只是箇分別是非。若見得這箇分明，任你千方百計，胡說亂道，都著退聽，緣這箇是道理端的著如此。如一段文字，纔看，也便要知是非。若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是。如公鄉里議論，只是要酌中，這只是自家不曾見得道理分明。這箇似是，那箇也似是，且捏合做一片，且恁地過。若是自家見得是非分明，看他千度萬態，都無遯形。（……）如今道理箇箇說一樣，各家自守以為是，只是未得見這公共道理是非。（……）世上許多要說道理，各家理會得是非分明，少間事迹雖不一一相合，於道理卻無差錯。一齊都得如此，豈不甚好！這箇便是

131 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁284。

臺大出版中心

> 真同。只如今諸公都不識所謂真同，各家只理會得半截，便道是了。做事都不敢盡，且只消做四五分。這邊也不說那邊不是，那邊也不說這邊不是。且得人情不相惡，且得相和同，這如何會好！此乃所以為不同。只是要得各家道理分明，也不是易。須是常常檢點，事事物物，要分別教十分分明。是非之間，有些子鶻突也不得。只管會恁地，這道理自然分明。分別愈精，則處事愈當。[132]

朱子這番話極其嚴肅，彰顯了「窮理之學」根本處的理性精神：我們只應接受經得起理性考驗而站得住腳的觀點、想法和言論。遇有互相衝突的觀點時，必使其互相詰難，因為我們的理性不容苟且含混。相反地，「且得人情不相惡，且得相和同」的態度，只是一種圓滑的折衷和會（「只是要酌中」），欲將不同觀點勉強拼湊，「捏合做一片」，這根本不是「窮理」。「窮理」必須要在道理上「分別教盡，毫釐必計」，不容苟且含混，如其所如地檢驗，「若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是」。[133]這樣做不是斤斤計較、不留情面，而是要追求理性的公正，不以「人情」犧牲「道理」（至於見得道理之餘在實踐上又要如何顧全人情，則是另一問題，講

臺大出版中心

132 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷三十，頁769-771。

133 朱子常常強調這種「分別教盡，毫釐必計」的「窮理」精神，如說：「且如看文字，聖賢說話粹，無可疑者。若後世諸儒之言，喚做都不是，也不得；有好底，有不好底；好底裡面也有不好處，不好底裡面也有好處；有這一事說得是，那一件說得不是；有這一句說得是，那一句說得不是，都要恁地分別。如臨事，亦要如此理會那箇是，那箇不是。若道理明時，自分曉。有一般說，漢唐來都是；有一般說，漢唐來都不是，恁地也不得。且如董仲舒賈誼說話，何曾有都不是底，何曾有都是底。須是要見得他那箇議論是，那箇議論不是。如此，方喚做格物。如今將一箇物事來，是與不是見得不定，便是自家這裡道理不通透。若道理明，則這樣處自通透。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁393）又如說：「如今有十人，須看他那箇好，那箇不好。好人也有做得不是，不好人也有做得是底。如有五件事，看他處得那件是，那件不是。處得是，又有曲折處。」（《朱子語類》，卷十八，頁394）

究理性的公正不代表不顧人情），正如朱子訓門人周謨說：

> 問：「謨於鄉曲，自覺委靡隨順處多，恐不免有同流合汙之失。」曰：「『孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。』處鄉曲，固要人情周盡；但須分別是非，不要一面隨順，失了自家。天下事，只有一箇是，一箇非；是底便是，非底便非。」問：「是非自有公論？」曰：「如此說，便不是了。是非只是是非，如何是非之外，更有一箇公論？才說有箇公論，便又有箇私論也！此卻不可不察。」[134]

人情周盡須以不礙是非分明為限，是底便是，非底便非，自有客觀公論，不以人情為轉移，此見朱子對於理性自有一份莊嚴感。值得注意的是，朱子認為「公論」之為「公」，必通乎「我」與大眾而為「公」，故追求公論者必不會「失了自家」（自己不做判斷，完全隨順大眾之見）。只有大眾觀點而沒有「我」所參與建構的「論」，自非「公論」（隨口說「是非自有公論」者，可能只是想置身事外，將分別是非的責任推諉給他人，是以朱子必深誡之：自己不問是非，如何會有公論）。唯有充分考查各方的理據，提出自己的判斷，以協調出真正的「公共道理是非」，如此方為「真同」。

4. 小結：三個向度的關係及「分別是非」的核心地位

以上分別析論了「窮理」的三個向度，此中道德領域的向度可說是整個「窮理之學」的核心。一方面，道德向度與形上向度相比，前者的「分別是非」實為後者的「見得太極」的基要處。正如前面所說，「太極」作為萬物存在的「所以然之故」，只負責是的善的「然」之存在，非的惡的「然」並無積極的存在，只是由「氣」

134 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十七，頁2808。

臺大出版中心

不依「理」而妄動所歪曲出來的假象。因此，要「見得太極」，必先通過「分別是非」以揀別出那些非的惡的「然」，「節節推上」而窮究至「太極」處。

另一方面，前面說過，純粹的「博物洽聞」在朱子眼中只是「為人之學」，非「窮理之學」的切要處，此切要處當在道德領域內的「分別是非」。因此，道德向度與經驗向度相比，則前者又更為根本。但應注意，朱子只是區別開這兩個向度的主從地位，而仍然承認，在以「明善」為主的情況下，經驗向度內的「窮理」仍是必要的。其實程頤早就說過：「且如欲為孝，不成只守著一箇孝字？須是知所以為孝之道，所以侍奉當如何，溫清當如何，然後能盡孝道也。」[135]就是說，知道應當為孝之後，亦要講究如何體現孝：「侍奉當如何、溫清當如何。」朱子亦表示：

> 致知、格物，《大學》中所說，不過「為人君，止於仁；為人臣，止於敬」之類。古人小學時都曾理會來。不成小學全不曾知得。然而雖是「止於仁，止於敬」，其間卻有多少事。如仁必有所以為仁者，敬必有所以為敬者，故又來《大學》致知、格物上窮究教盡。[136]

臺大出版中心

這裡的「所以為仁」、「所以為敬」，意思當指實踐上怎樣落實或表現仁與敬。這個意思在下述答問中表達得更清楚：

> 徐（孟寶）又曰：「『為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝』，至如『止於慈，止於信』。但只言『止』，便是心止宿之地，此又皆是人當為之事，又如何會錯？」曰：「此處便是錯。要知所以仁，所以敬，所以孝，所以

135 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁206。
136 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十四，頁252。

> 慈，所以信。仁少差，便失於姑息；敬少差，便失於沽激。毫釐之失，謬以千里，如何不是錯！」[137]

從「仁少差，便失於姑息」，可知此「失」是「道德價值之落實」上的問題：用錯手段、方式，致令「仁」(寬容待人)流為「姑息」。因此，「窮理」亦包括知所以仁、所以孝等，即知如何落實道德價值。在這種探求的過程中，自然需要事物特性和規律的知識，如侍奉父母之物（食物、藥品等）的特性如何、何種藥治何種病、在什麼情況下不可服哪種藥等。在體現道德價值之目的下，自然要講究事物之「宜」，以「合宜」來實現道德目的；事物之「宜」如何，又取決於事物之特性。因此，經驗向度內的「窮理」在這個意義上是必要的。

析論至此，我們整理出一條理路：朱子工夫論的陳構特別倚重於《大學》，而在《大學》諸工夫概念裡，則特重「格物」、「致知」；朱子承二程意，援〈說卦傳〉之「窮理」釋「格物」；在他的用法裡，「窮理」有三個向度，而以道德向度——分別是非——為基礎。最後補充一點，朱子依據《大學》來建構其工夫論，所重視的概念除「格物」和「致知」外，其次則數「誠意」。然依筆者理解，「誠意」工夫即相當於以下朱子工夫論另一組概念中的「省察」。他在《大學章句》裡這樣界定「誠意」：「誠其意者，自脩之首也。」[138]而「自脩」即指「省察克治」的工夫——「自脩者，省察克治之功。」[139]故「誠意」工夫，當可收入下述之「省察」裡去。

臺大出版中心

137 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十三，頁1528。

138 朱熹，《四書章句集注》，頁10。

139 朱熹，《四書章句集注》，頁8。

（三）另一組概念：「省察」、「涵養」、「敬」

在朱子的整套工夫論裡，除上述「致知」、「格物」、「窮理」外，尚有幾個觀念是應當注意的，即「省察」（或「察識」）、「涵養」（或「存養」）和「敬」。我們要正視「涵養」和「敬」，因為朱子自其「中和新說」成立後，其工夫論即服膺程頤「涵養須用敬，進學則在致知」[140]一語（關於「中和新說」，稍後將會析論）。僅就此語來看，作為一種工夫論綱領，它似乎表示「敬」與「致知」（在朱子即相當於「窮理」）乃工夫的兩大宗，因而對本書的論斷——「窮理」是朱子工夫論的整體特性所在——可能構成挑戰。所以我們有必要探討朱子工夫論中「涵養須用敬」的一面，以判斷其理論定位。此外，「察識」（「省察」）和「涵養」的先後問題是朱子哲學成立過程裡的重要課題，從「先察識」到「先涵養」，是朱子中和新舊說的一大轉變。此課題亦關乎朱子與其論敵湖湘學派的爭論。探討「省察」與「涵養」孰先孰後的問題，有助我們了解朱子思想的演變及他對湖湘之學的不滿所在，為下一章的探究提供思想史的背景。

臺大出版中心

如果要找一段扼要地囊括上述三個觀念的朱子語，則可舉〈中庸或問〉：

> 殊不知經文所謂致中和者，亦曰當其未發，此心至虛，如鏡之明，如水之止，則但當敬以存之，而不使其小有偏倚；至於事物之來，此心發見，喜怒哀樂各有攸當，則又當敬以察之，而不使其小有差忒而已，未有如是之說也。[141]

「敬以存之」的「存」就是「存養」或「涵養」，「敬以察之」的

140 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁188。
141 朱熹，〈中庸或問〉，《四書或問》，頁59。

「察」就是「察識」或「省察」。[142]我們先談「省察」。

「省察」比較易解，它其實只是應用於特定情況下的「分別是非」，是「窮理」在某種情況下的應用。我們知道，「分別是非」不一定用於一己的思想行為上，程頤所謂「窮理亦多端，或讀書，講明義理，或論古今人物，別其是非」，[143]表示講明書的義理、別古今人物的是非，亦是「窮理」工夫。然「省察」或「察識」則特指在一己的意念行為發動時對之進行「分別是非」的活動，決定取捨，合理則為之，不合理則制止之。如剛才的引文所言，「省察」工夫乃用於「事物之來，此心發見」之時，即「心」應事接物的當兒。此時「喜怒哀樂各有攸當」，即「心」之各種表現皆有個「當然之則」（應該如何表現），這裡便應「省察」，不使其表現有絲毫違離（「不使其小有差忒」）。因此可說，「省察」乃一種應用於特定情況的「分別是非」活動，用於己心表現種種念慮行為之時，是以一己的念慮行為為對象。例如：

> 有涵養者固要省察，不曾涵養者亦當省察。不可道我無涵養工夫後，於已發處更不管他。若於發處能點檢，亦可知得是與不是。[144]

但是凡人不知省察，常行日用，每與是德相忘，亦不自知其

臺大出版中心

---

142 如朱子在《朱子語類》卷六十二有言：「存養是靜工夫。靜時是中，以其無過不及，無所偏倚也。省察是動工夫。動時是和。才有思為，便是動。發而中節無所乖戾，乃和也。」（頁1517）此其言「存養」之例。又如同卷：「未發已發，只是一件工夫，無時不涵養，無時不省察耳。」（頁1514）此其言「涵養」、「省察」之例。再如卷十二：「學者當知孔門所指求仁之方，日用之間，以敬為主。不論感與未感，平日常是如此涵養，則善端之發，自然明著。少有間斷，而察識存養，擴而充之，皆不難乎為力矣。造次顛沛，無時不習。此心之全體皆貫乎動靜語默之間，而無一息之間斷，其所謂仁乎！」（頁213）此其言「察識」之例，並見「敬」作為「涵養」、「察識」之本之意。

143 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁188。

144 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1515。

> 有是也。今所謂顧諟者，只是心裡常常存著此理在。一出言，則言必有當然之則，不可失也；一行事，則事必有當然之則，不可失也。[145]

> 人之本心，固是不要不忠信。但才見是別人事，便自不如己事切了。若是計較利害，猶只是因利害上起，這箇病猶是輕。惟是未計較利害時，已自有私意，這箇病卻最重。往往是才有這箇軀殼了，便自私了，佛氏所謂流注想者是也。所謂流注者，便是不知不覺，流射做那裡去。但其端甚微，直是要省察！[146]

> 蓋人只有天理人欲。日間行住坐臥，無不有此二者，但須自當省察。譬如「坐如尸，立如齊」，此是天理當如此。若坐欲縱肆，立欲跛倚，此是人欲了。至如一語一默，一飲一食，盡是也。[147]

臺大出版中心

相比之下，「涵養」就比較複雜了。[148]讓我們先考查朱子強調「涵養」以至「先涵養」的理由，這就得由他苦參中和的經歷說起。這段經歷牽涉到朱子所師承的「道南學派」的工夫宗旨，陳來對此有概括的描述：「朱熹早年最重要的老師是李侗（延平），李侗學出羅從彥（豫章），羅從彥受業於二程高弟楊時（龜山）。龜

145 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁386。
146 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十一，頁484。
147 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十二，頁1079。
148 必須指出，以下論「涵養」，只取其與「省察」相對時的涵義（省察是「已發」時的工夫，相對來說，本節所談的涵養則為「未發」時的工夫），為的是帶出「敬」在朱子工夫論裡的重要地位。實則「涵養」一詞在朱子的用法裡是有歧義的，如同陳來所指出：「朱熹所謂涵養也有不同意義，一指未發時涵養，一兼指已發的涵養。」（見陳來，《朱子哲學研究》，頁328）本節所論即僅及所謂「未發時涵養」。至於「涵養」的另一面意思——「已發的涵養」——則留待第三章第三節〈問題之深化〉再行交代。

山——豫章——延平——考亭這一傳承系統一般稱之為道南學派。(……）從楊時到李侗，道南一派極力推崇《中庸》的倫理哲學，尤其注重其中的未發已發說。《中庸》說：『喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。』楊時強調：『學者當於喜怒哀樂之未發之際，以心體之，則中之義自見。』(《龜山文集》卷四）這就把《中庸》未發的倫理哲學轉向具體的修養實踐，而『體驗未發』也成了龜山門下的基本宗旨，這在羅從彥以至李侗的發展中尤為明顯。(……）李侗向朱熹傳授的仍是這一點，朱熹曾指出：『李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。』(〈答何叔京二〉，《文集》四十）可見，『靜中體驗未發』確實是道南龜山一派的真傳宗旨。」[149]所謂「道南宗旨」——「靜中體驗未發」，大意是這樣的：根據《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和」之說，道南學派認為，修德者當於「喜怒哀樂未發之際」(「靜時」，引申為「心未應事接物之時」）體認而把握此「中」，然後以之處事應物，則自然「中節」(合乎道德規範）。

「朱熹從學李侗時，李侗曾努力引導他向體驗未發上發展，然而，正如朱熹所說：『余蚤從延平李先生學，受《中庸》之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達而先生沒。』(〈中和舊說序〉)『昔聞之師，以為當於未發已發之幾默識而心契焉，……向雖聞此而莫測其所謂。』(〈答何叔京四〉，《文集》四十)『舊聞李先生論此最詳，……當時既不領略，後來又不深思』(〈答林擇之二十〉，《文集》四十三）。」[150]其實朱子亦曾依循「道南宗旨」去求「未發」，他後來自述道：「嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似

149 陳來，《朱子哲學研究》，頁157-158。
150 陳來，《朱子哲學研究》，頁160。

臺大出版中心

非虛明應物之體。而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見（……）。」[151]可見他並不契於這條工夫進路。

李侗（字願中，號延平，1093-1163）死時，朱子三十四歲。此後，朱子開始獨自探索「中和問題」或「已發未發問題」。此問題的癥結在於：用何種方法可以把握得「中」或「未發」？期間朱子曾請教過湖湘學派的張栻（字敬夫、欽夫，號南軒，1133-1180），張栻向他介紹了以其師胡宏為代表的湖湘之學，尤其是該學派「先察識後涵養」的工夫。據朱子後來自述，張栻之說在當時並沒有對他產生多大影響（「欽夫告予以所聞，余亦未之省也，退而沉思，殆忘寢食」）。[152]直到他三十七歲時（1166年），朱子「一日，喟然歎曰：『人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體莫非已發，特其未發者為未嘗發耳。』」[153]是為朱子中和思想的第一次重要演變，稱為「丙戌之悟」（其時為南宋乾道二年丙戌），其確立的見解則為「中和舊說」。朱子「喟然歎曰」者，大意是說人的一切活動皆屬「已發」，而「未發」者則一直隱藏在背後而「未嘗發」。言下之意，實際上並無一種「求未發」的工夫，因為才去「求」，這個「求」的活動便是「已發」了。再者，「未發」、「已發」根本不是兩個時段，而是兩個存有級序：人的一切活動都在「已發」的層面上發生，而「未發」則居於其上一個層次。不過，「未發」卻可以借某些「已發」層面上的活動來呈現。由是在工夫論上，他便引湖湘之學為同調，主張「先察識後涵養」：

臺大出版中心

151 朱熹，〈與張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十，頁1315。
152 朱熹，〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十五，頁3634。此序成於朱子四十三歲（1172年）。
153 朱熹，〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十五，頁3634。

然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉？故雖汩於物欲流蕩之中，而其良心萌蘗，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。[154]

「未發」者就是「天理」、「良心」，是「體」；它會「因事而發見」，此為其「用」。由是，工夫實踐便應在良心發見之時，即於其「用」以把握其「體」（此為「致察」，即「察識」），從而努力保有之，令其無時不發用、無處不發用（此為「操存」，即「涵養」）。這就是「先察識後涵養」之大意。對於這種工夫論主張，下一章還會有詳細探討。

然而，即使在「舊說」階段裡，朱子在實踐上亦未能真有得於「先察識」之工夫，其〈答張敬夫〉一文即有言曰：

臺大出版中心

大抵日前所見累書所陳者，只是儱侗地見得個大本達道底影象，便執認以為是了，卻於「致中和」一句全不曾入思議。所以累蒙教告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下工夫處，蓋只見得箇直截根源傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。蓋其所見一向如是，以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。雖竊病之，而不知所自來也。[155]

朱子由這段親身經歷所得出的感受——「但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮」，引發出他日後對湖湘學派「先察識」說的一大指控（詳見下章）。而驅使朱子徹底拋棄「舊說」的導火線，則是他四十歲時（1169年）的一個事件：

---

154 朱熹，〈與張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十，頁1315-1316。
155 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1392。

> 乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，予忽自疑，斯理也，雖吾之所默識，然亦未有不可以告人者，今析之如此其紛糾而難明也，聽之如此其冥迷而難喻也，意者乾坤易簡之理，人心所同然者，殆不如是。而程子之言，出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤以至於此。然則予之所自信者，其無乃反自誤乎？則復取程氏書虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋。然後知情性之本然，聖賢之微旨，其平正明白乃如此。[156]

此番「凍解冰釋」，就是朱子中和思想的第二次重要演變，稱為「己丑之悟」（其時為南宋乾道五年己丑），其確立的見解是為「中和新說」。

「新說」下的代表作，首推〈與湖南諸公論中和第一書〉。此可謂其「新說」成立的一篇重要宣言，而「涵養」的意義亦於焉透露。其中說：

臺大出版中心

> 《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因「程子凡言心者，皆指已發而言」，遂目心為已發、性為未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心、性之名命之不當，而日用功夫全無本領，蓋所失者不但文義之間而已。按《文集》、《遺書》諸說，似皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而情性之德然也。然未發之前不可尋

156 朱熹，〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十五，頁3634-3635。

> 覓，已覺之後不容安排，但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。故程子之答蘇季明，反復論辨，極於詳密，而卒之不過以敬為言。又曰：「敬而無失，即所以中。」又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」蓋為此也。向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處。以故闕卻平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。[157]

臺大出版中心

這段話義理豐富，舉凡「心」、「性」、「情」、「未發」、「已發」、「中」、「和」的概念均已囊括其中，而其涵義亦皆予以一定程度的闡述。現僅就本章脈絡和討論需要，按引文列舉「新說」其中兩點突破。首先，「舊說」認為未發已發非指「時段之先後」，而指「體用」；「新說」則重納「時段」義，認為心有「未發時」，有「已發時」。但「體用」義仍予保留，認為心未發時為「寂然不動之體」，此時「天命之性，當體具焉」；心已發時有喜怒哀樂之情，是為「心之用」。是故與「舊說」「心為已發，性為未發」有異：一來心有未發之時，二來性不當與心相對，而當與情相對。其次，朱子拈出程頤的「敬」作為工夫重點，其作用為「涵養」，認為「未發之前不可尋覓」——尋覓未發是不可能的（因為一尋覓便已不是「未發」），只能以「敬」來「涵養」之。此「未發之前不可尋覓」之見

157 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十四，頁3130-3131。

雖與「舊說」同，但工夫重點（即所謂「先後」之「先」）卻不在「察識」而在「涵養」。未發時涵養，已發時察識，工夫不可待到已發時才做，此即「先涵養後察識」之新說大旨。

這樣就可以解答兩個問題：朱子為什麼強調「涵養」？又為什麼強調「先涵養」？兩個問題的答案恰恰對應〈與湖南諸公論中和第一書〉的兩句：「未發之前不可尋覓，已發之後不容安排。」第一個問題的答案在於前一句：強調「涵養」，因為心有未發時，在此便應有一種相應的工夫，並且「未發之前不可尋覓」，故需要一種「非尋覓」的工夫——「涵養」。惟應注意，「舊說」時的朱子都說「涵養」，但這個「涵養」並不相應於「未發」，因為他當時並不認為「未發」有工夫可言，「察識」、「涵養」皆用於已發處。而「新說」下的朱子則認為，心確有未發時，倘若此一時段無工夫，修養便有所欠缺。雖說「未發之前不可尋覓」（與「舊說」觀點同），但「涵養」卻非「尋覓」的工夫，不是要去「找出未發以與之照面」，而是要「栽培、保育、長養心的未發狀態」（其具體意思、方法和效果於稍後申論）。

至於朱子強調「先涵養」，理由是「已發之後不容安排」。[158]「已發之後」其實應是「喜怒哀樂發出的當下」，並非「發了之後的時段」。正如「未發之前」其實就是「未發」，沒有「未發之前的時段」。就「時段」講，只有發與未發兩段。「已發之後不容安排」，是說心應事接物之際的「不自覺反應」不是人自己可以控制的。比如一個人本身性格較為自私，愛計較得失，常因小小失利而不自覺動怒。他當然可以在怒意發出時加以遏止，冷靜下來，事實上儒家

158 以下只是順朱子思路，分析其「先涵養後察識」的想法，但並不代表他對湖湘學派「先察識」說的批評為成立。事實上，湖湘學派的「識」或「察識」，其意義根本與朱子所想的不同。換言之，朱子對其論敵是有誤解的。若嚴格遵守湖湘學派之「識」的意思，則「察識須在先」是有理由可言的，詳論見本書第二章。

臺大出版中心

很重視這種臨事而做恰當舉措的修養。不過，「加以遏止」已經是後一步工夫，是被動的，是在「動怒」這個先在事件發生後才做出的補救，而怒意之發出、發怒的衝動要湧現，卻非人在那當下可以控制。怒意既已發出，人能做的就只是應變和補救，把已動的怒氣壓下去，不致做出壞事來。怒意之發是當下「不容安排」的，要「安排」實屬為時已晚，只能盡力不使怒意貫徹到行為上。朱子認為，與其落後一著，不如先發制人地堵絕此怒氣的根源：愛計較利害的心態、自私的性格。因此，工夫用力之地就不在已發的當下，而在其素養，故有「平日涵養」之稱，意謂在平日常以「莊敬」的態度，涵養心於未發時「鏡明水止」的狀態，使其臨事之際，亦能以此無乖戾的狀態去應接，如是則發出來者「無不中節矣」。

然而，這樣說還是比較抽象，什麼是「鏡明水止」？為什麼這種狀態能引生「無不中節」的效果？《朱子文集》卷四十三的〈答林擇之〉（三十三之二十）一文則有較為詳細的解釋。此書與〈與湖南諸公論中和第一書〉同時，成於朱子四十歲，[159]其言曰：

臺大出版中心

> 所引「人生而靜」，不知如何看「靜」字？恐此亦指未感物而言耳。蓋當此之時，此心渾然，天理全具，所謂「中者狀性之體」，正於此見之。但《中庸》、《樂記》之言有疏密之異，《中庸》徹頭徹尾說個謹獨工夫，即所謂敬而無失平日涵養之意。《樂記》卻直到好惡無節處，方說「不能反躬，天理滅矣」。殊不知未感物時，若無主宰，則亦不能安其靜，只此便自昏了天性，不待交物之引然後差也。蓋「中和」二字，皆道之體用，以人言之，則未發已發之謂。但不能慎獨，則雖事物未至，固已紛綸膠擾，無復未發之時。既無以

159 此據陳來考證，參看《朱子書信編年考證》，頁66。

致夫所謂中，而其發必乖，又無以致夫所謂和。惟其戒謹恐懼，不敢須臾離，然後中和可致而大本達道乃在我矣。[160]

依朱子，《樂記》「人生而靜」的「靜」和《中庸》的「中」均指心未感物、即「未發」的狀態。心靈此時無所偏倚，無纖毫私欲：

「喜怒哀樂未發謂之中」，只是思慮未萌，無纖毫私欲，自然無所偏倚。所謂「寂然不動」，此之謂中。[161]

然而，《樂記》的工夫論不及《中庸》嚴密，因為《中庸》說出個「謹獨工夫」，即「涵養未發」的工夫，使心在未感物時「有主宰」、「能安其靜」，即能保有「靜」時「天理全具」的理想狀態。蓋朱子認為「心具理」，理都在心中，但心屬「氣」，其活動可以違理而生出「歪曲」的「然」（這裡指念慮行為）。唯其「靜」時，因未有活動故，其狀態未受干擾，此處便當「涵養」，否則便會「自昏了天性」，縱使事物未至，「已紛綸膠擾，無復未發之時」。到得感物時，則「其發必乖」，渾無章法條理。就像剛才所舉的例子一樣，平素不能涵育保有心靈未發時的明靜（「鏡明水止」、「人生而靜」）而「天理全具」的狀態，則在接物前其至善的天性便已昏了（自私自利）。到得事情發生時，又一往由其自私的性格和心態主導，以至於不當有怒意時卻因計較利害而動氣。因此，與其在動氣後被動補救，不如在未發前涵養心靈那本無私意、天理全具的「鏡明水止」，使其喜怒哀樂皆發而中節。

至於「涵養未發」的方法，就是「敬」。倘就上述兩段引文來看，此工夫不外乎莊敬自持、戒慎恐懼等。若要說得更清楚，則可參考朱子的解釋，例如：

臺大出版中心

---

160 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十三，頁1979。
161 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1509。

再論湖南問答，曰：「（……）如恐懼戒慎，是長長地做；到慎獨，是又提起一起。如水然，只是要不輟地做。又如騎馬，自家常常提掇，及至遇險處，便加些提控。不成謂是大路，便更都不管他，恁地自去之理！」正淳曰：「未發時當以理義涵養。」曰：「未發時著理義不得，纔知有理有義，便是已發。當此時有理義之原，未有理義條件。只一箇主宰嚴肅，便有涵養工夫。伊川曰：『敬而無失便是，然不可謂之中。但敬而無失，即所以中也。』」[162]

然其無事之時，尤是本根所在。不可昏惰雜擾，故又欲就此便加持養，立個主宰。其實只是一個提撕警策，通貫動靜。[163]

不涵養則無主宰。如做事須用人，纔放下或困睡，這事便無人做主，都由別人，不由自家。（……）要當皆以敬為本。敬卻不是將來做一箇事。今人多先安一箇「敬」字在這裡，如何做得？敬只是提起這心，莫教放散；恁地，則心便自明。[164]

只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。[165]

「敬」工夫的主旨，在「主宰嚴肅，提撕警策，莫教心放」。就是說，涵養須靠一種嚴肅感（莊重自持、整肅專注）；在嚴肅感之中，心靈自會凝聚專注，不會散漫昏惰而為私欲所干擾。這樣，「無纖毫私欲、無所偏倚」的未發狀態就得其養，而心靈（無纖毫私欲狀

162 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1514-1515。
163 朱熹，〈答余正叔〉（三之二），《晦庵先生朱文公文集》，卷五十九，頁2852-2853。
164 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十五，頁2777。
165 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁208。

臺大出版中心

態下的原初心境）亦得其主宰性（此「主宰性」是一種「非有意的、自然而然的主導性」，其勢令得喜怒哀樂之發不致妄動）。反之，心靈散漫昏惰，則主宰（主導）由私欲而不由其自己，於是就有「不當怒而怒」的情況發生，心靈不由自主地讓怒氣湧動出來。首段引文騎馬之喻，正彰顯「敬」乃所以使心當其主宰之道，即要心靈時刻保持一種高度專注的狀態。

這就解釋了為何要「先涵養」：因為喜怒哀樂是如何地發，有條理還是盲目湧動，要視乎未發的狀態有否得到涵養。因此，涵養工夫必須在已發之先，正如朱子所說：「若茫然都無主宰，事至然後安排，則已緩而不及於事矣。」[166]

但說到這裡即有一問題。我們回看〈與湖南諸公論中和第一書〉：「但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣。」如果「莊敬涵養」即能導致「其發也無不中節」，則我們又何用再做「省察」工夫？因為既已「無不中節」，便無須再在已發時檢驗自己的念慮而分別其是非了。

臺大出版中心

對此，我們先要釐清一點。為方便起見，試從「涵養須用敬」一語入手。朱子「中和新說」成立後，工夫論上即以程頤的「涵養須用敬，進學則在致知」為總綱。我們看「涵養須用敬」，它並非表示「涵養」與「敬」兩個概念的意義為同一，而是說「以敬來做涵養」。正如我們說「灌溉須用水」，並非表示灌溉就是水。筆者想藉此表明，相比於「涵養」，「敬」是高一級序的概念，意思是它的涵蓋性比「涵養」大。具體來說，即「涵養」必與「省察」相對，而「敬」則能涵蓋兩者，貫通未發已發。此所以本小節開首所引〈中庸或問〉，有未發時「敬以存之」、已發時「敬以察之」之說。

166 朱熹，〈答胡廣仲〉（六之四），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十二，頁1899。

回到剛才的問題。沒錯，原則上，「平日莊敬涵養之功至」，確可保證「其發也無不中節」。但實際上，修行者或實踐者如何知道自己「平日莊敬涵養之功」是「至」還是「不至」？這仍得靠已發時的「省察」來驗明。就是說，縱使他平日勉力於涵養未發，但由於他不能前知，則到底在臨事時，其喜怒哀樂能否發而皆中節、其心所發出的念慮能否皆為合理，仍需檢驗。這檢驗的工作，就是「省察」。如通過省察而發現其情緒念慮皆中節合理，即證明其平日涵養的工夫達標、到家；如發現其情緒念慮有不中節，則表示他要更加努力於平日涵養。此省察工夫，在朱子的理解下，也是「敬」——嚴肅、認真——的展現：

> 「敬」字通貫動靜，但未發時則渾然是敬之體，非是知其未發，方下敬底工夫也。既發則隨事省察，而敬之用行焉，然非其體素立，則省察之功亦無自而施也，故敬義非兩截事。[167]

臺大出版中心

> 敬有死敬，有活敬。若只守著主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬。靜則察其敬與不敬，動則察其義與不義。[168]

省察乃「敬」的貫徹，不可只在未發時莊敬自持，已發時則散漫昏惰，不去知是知非。所以朱子說：

> 然專言主敬，而不知就日用間念慮起處分別其公私義利之所在，而決取舍之幾焉，則恐亦未免於昏憒雜擾，而所謂敬者

---

167 朱熹，〈答林擇之〉（三十二之二十一），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十三，頁1980。

168 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁216。

有非其敬矣。[169]

「敬」如果是貨真價實的「敬」，必然貫乎動靜（已發未發）。因此，嚴肅感必須貫徹始終，未發時「敬以存之」，已發時「敬以察之」（見前引〈中庸或問〉）。已發後的省察，是「敬」的貫徹表現。在這個意義下，朱子認為「未發已發只是一項工夫」：

大抵未發已發，只是一項工夫，未發固要存養，已發亦要審察。遇事時時復提起，不可自怠，生放過底心。無時不存養，無事不省察。[170]

此統未發已發而言的「一項工夫」，就是「敬」。無時不敬，故「無時不存養，無事不省察」。「未發之前，是敬也固已主乎存養之實；已發之際，是敬也又常行於省察之間。」[171]

臺大出版中心

可以說，在「涵養－省察」的議題上，當朱子確立了「敬貫動靜」說或「一項工夫」說後，相比單論涵養察識之先後，義理上便更形周匝圓密。單論涵養察識先後，尚未能明省察工夫何以為必需。必上提一層，而言「敬貫動靜」，則涵養省察便渾然融攝於一「敬」字，而為此不容少刻間斷之「一項工夫」的兩個段落。[172]省察不可無，因為「敬」（道德生活上的莊嚴感）必須貫徹始終。無怪乎朱子對「敬」字推崇備至，譽之為「聖門第一義」：

169 朱熹，〈答余正叔〉（三之一），《晦庵先生朱文公文集》，卷五十九，頁2851。
170 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1511。
171 朱熹，〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1419。
172「敬」之不容少刻間斷，乃朱子所常強調，例如：「主一又是『敬』字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁206）「學莫要於持敬，故伊川謂：『敬則無己可克，省多少事。』然此事甚大，亦甚難。須是造次顛沛必於是，不可須臾間斷，如此方有功，所謂『敏則有功』。若還今日作，明日輟，放下了又拾起，幾時得見效！」（《朱子語類》，卷十二，頁208）

「敬」字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。[173]

聖人相傳，只是一箇字。堯曰「欽明」，舜曰「溫恭」。「聖敬日躋」。「君子篤恭而天下平」。[174]

堯是初頭出治第一箇聖人。《尚書》〈堯典〉是第一篇典籍，說堯之德，都未下別字，「欽」是第一箇字。如今看聖賢千言萬語，大事小事，莫不本於敬。[175]

因歎「敬」字工夫之妙，聖學之所以成始成終者，皆由此，故曰：「修己以敬。」下面「安人」，「安百姓」，皆由於此。只緣子路問不置，故聖人復以此答之。要之，只是箇「修己以敬」，則其事皆了。[176]

「敬」之一字，真聖門之綱領，存養之要法。[177]

臺大出版中心

這裡做比較詳細的徵引，為的是突顯本章最後一個重要問題：既然朱子有如此多表示他對「敬」之重視和推崇的言論，那麼我們還能否說：「窮理」代表朱子工夫論的整體特性？

進入此問題前，先做一項必要的補充，此即關於朱子的「靜坐」工夫。前面曾談及朱子思想成立的曲折經過，大致可分為三個階段。第一階段為從學李侗至三十七歲「中和舊說」成立前，依道南一派「靜中體認大本未發時氣象」的方法從事工夫修養。第二階段是三十七歲至四十歲的「中和舊說」，放棄隔離於日常應事接物的「靜中體認」路數，改從張栻所代表的湖湘學派的「先察識後涵

---

173 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁210。
174 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁206。
175 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁206。
176 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁207。
177 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁210。

養」工夫，在「良心萌蘖因事而發見」之際「致察而操存之」。第三階段是四十歲成立的「中和新說」，象徵朱子思想之大定，在工夫論上提出本節所申明的各項主張。概略言之，如果用朱子「敬貫動靜」一命題來說，朱子思想大定後所走的工夫論方向，可謂跟道南、湖湘皆不同，乃既不偏動亦不偏靜、兩不偏廢的第三條路（道南、湖湘客觀上是否有所偏廢可以討論，但至少朱子本人認為是如此）。所謂動靜不偏廢，指既不只在日常應接時做察識工夫而「闕卻平日涵養一段工夫」，亦不忽略日常應接而只做隔離性質的靜的工夫。前面曾提到朱子思想大定後回顧第一階段的「靜中體認」實踐時說：「嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體，而幾微之際，一有覺焉，則又便為已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見（……）。」[178]根據朱子這番證詞，我們很自然會認為，他思想大定之後，會放棄這種靜的工夫。

臺大出版中心

但有趣的是，已有一些學者如王雪卿指出，「朱子是理學家中討論靜坐最詳盡的儒者，在儒學靜坐史上，朱子是不可略過的重量級核心人物。」[179]楊儒賓〈主敬與主靜〉一文對朱子靜坐法亦有深入剖析，當中提到：「後世朱子學者對靜坐法不信任可謂事出有因，因為我們如果要找出朱子懷疑『靜坐』的話語，其證據絕不難找。然而，正是在朱子的著作中，我們發現到理學傳統中最密集的靜坐理論，我們看到他有著名的調息法：『鼻端有白，我其觀之；隨時隨處，容與猗移。靜極而噓，如春沼魚；動極而翕，如百蟲蟄。氤氳闔闢，其妙無窮』；我們看到他有『跏趺靜坐，目視鼻端，注心臍腹之下，久自溫暖』的治病法；我們看到他為萬古丹經王的《周易參同契》撰了一本很重要的注解之書；他還有一連串的靜坐言論可

178 朱熹，〈與張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十，頁1315。
179 王雪卿，〈朱子工夫論中的靜坐〉，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，頁26。

以提供後人纂輯專集成書，朱子儼然成了靜坐大家。」[180] 這樣看來，我們對於朱子那些為數不少的靜坐言論，不應視而不見。

但是，楊儒賓亦同時指出，朱子的靜坐工夫，相對於佛道的靜坐法，以至由二程發端而特為道南一派所繼承發揚的「觀喜怒哀樂未發前氣象」的靜坐口訣，確實有所改造。他扼要地描述了朱子的改造：「朱子強調靜坐時不要勉強扼殺念頭，而當隨它來去；也強調靜坐法不一定是反智或超智的，它與思量是可以合一的；更特別的，朱子蓄意抹殺靜坐法的悟覺作用，而強化它在身心修行上的工具意義以及作為『主敬窮理』說的輔助性功能。」[181] 王雪卿亦表示：「可以說在術層面的身體療癒效果上，朱子肯定二氏靜坐法跏趺坐、調息法的功效；但在道之修養層面，作為理學工夫論的靜坐，則不強調坐姿與任何調心調氣之法，在坐姿、眼睛、呼吸、靜坐空間與時間等問題上，發展出較隨意的方式，這些都是為了要與佛道靜坐有所區隔。靜坐只是靜坐——安安靜靜地坐，寬鬆隨意的身體姿態，成了儒學靜坐法的特色之一。」[182]

臺大出版中心

就目前的論述需要來說，值得留意的是，朱子的改造把靜坐工夫吸納、消化到「敬」與「窮理」中去。除上述楊儒賓的說法外，王雪卿亦同樣表示：「朱子在論靜坐工夫時，往往將靜坐收攝在『主敬工夫』下，並以此教導門人：」[183]

> 明道教人靜坐，蓋為是時諸人相從，只在學中，無甚外事，

---

180 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁133。

181 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》，頁135。

182 王雪卿，〈朱子工夫論中的靜坐〉，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，頁33-34。

183 王雪卿，〈朱子工夫論中的靜坐〉，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，頁35。

故教之如此。今若無事固是只得靜坐，若特地將靜坐做一件工夫，則卻是釋子坐禪矣。但只著一敬字，通貫動靜，則於二者之間自無間斷處，不須如此分別也。[184]

至於把靜坐收攝到「窮理」一面，王雪卿亦說：「靜坐在他的工夫論中改至漸教『格物窮理』工夫中扮演輔助性角色。」[185]並再舉朱子語為證：

人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可畫為兩塗，說靜坐時與讀書時工夫迥然不同！當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養，不是說喚醒提撕，將道理去卻那邪思妄念。只自家思量道理時，自然邪念不作。（……）今人之病，正在於靜坐讀書時二者工夫不一，所以差。[186]

臺大出版中心

但筆者認為，說「朱子把靜坐工夫吸納、消化、收攝到『敬』與『窮理』中去」，此中的「吸納、消化、收攝」應有寬緊兩義。對「窮理」而言，所謂「吸納、消化、收攝」取寬鬆義，表示朱子並未把靜坐「化約」為「窮理」。靜坐依然是靜坐，窮理依然是窮理，兩相獨立。而所謂「吸納、消化、收攝」，只表示靜坐對窮理有所助益，[187]或靜坐時照樣要做窮理工夫（例如引文的「體察思繹道理」），以見窮理為大、為重。對「敬」而言，則「吸納、消化、

---

184 朱熹，〈答張元德〉（九之七），《晦庵先生朱文公文集》，卷六十二，頁2988。

185 王雪卿，〈朱子工夫論中的靜坐〉，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，頁39。

186 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁217-218。

187 例如朱子曾訓門人郭德元說：「人若於日間閑言語省得一兩句，閑人客省見得一兩人，也濟事。若渾身都在鬧場中，如何讀得書！人若逐日無事，有見成飯喫，用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進！」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十六，頁2806）此見靜坐作為輔助工夫對窮理的助益。

收攝」為緊說，表示靜坐的確「化約」為「敬」——靜坐本身就是敬，以其為一種莊敬之表現故（但應注意，這裡說「靜坐是敬」，並不涵蘊「敬是靜坐」。因為「敬」所包比「靜坐」為大；在「敬貫動靜」之說法下，「敬」也可包含動時的省察工夫。故只能說：「如果你在靜坐，則你在敬。」而不能說：「如果你在敬，則你在靜坐。」——因為你可能在省察）。關於靜坐與窮理，雖然剛才的引文明說：「豈可晝為兩塗，說靜坐時與讀書時工夫迥然不同！」但這仍非一種緊說。它表示的是靜坐時也要「體察思繹道理」，即表示「窮理」工夫也要在靜坐時用，以求兩者結合、同時進行，非是說靜坐本身就是窮理。說兩者並行，即預認了兩者不是同一種工夫。是故，筆者選擇把朱子的靜坐工夫收入本小節（而非前幾小節有關格物、致知、窮理），作為「敬」的一種補充。

這項補充帶出兩點。第一點即剛剛所說，靜坐工夫在朱子即是「敬」的一種表現。是故，雖說朱子是「儒學靜坐史上的重量級人物」，我們不應無視其工夫論中有關靜坐的論述，但以靜坐可以化約為「敬」，我們仍把它視為一個次級工夫概念而收在此小節。第二點，論述至此，我們愈來愈可以看清，「敬」與「窮理」在一眾工夫概念裡脫穎而出，成為朱子工夫論概念群裡之兩大宗。這樣，我們那餘下的重要問題——「敬」與「窮理」，孰為究竟重心——便更形突出，更值得我們追問。

臺大出版中心

（四）總結：「窮理」作為朱子工夫論的總代表觀念

我們從朱子工夫論裡挑出兩組共六個主要概念，現在先簡單整理兩組的內部關係。

第一組有「致知」、「格物」、「窮理」。上文已指出，它們是一體三面的關係，任何一個均可代表其餘兩個。至於在某一特定陳

述裡，應該選用哪一個來作代表，則視乎文氣要求突出此一體三面的哪一面或哪一種意象而定（比如說，在「進學在致知」一語中，「致」有前進推致之意，能相應「進學」的意象。故言「進學」時，則配「致知」為美，雖然道理上「進學在格物」、「進學在窮理」也說得通。但當然，「進學在致知」乃程頤原話，故選用「致知」又多一重典故上的理由）。事實上，朱子使用這三個概念時即通常依循此一原則。但筆者認為，從理論角度來說，三種表述之中應以「窮理」最有代表性，理由是朱子的「心」乃可善可惡，必待「理」去指導規範，故「求理」實為修養活動之標的，故取「窮理」為這一組的代表。

第二組有「省察」、「涵養」、「敬」。在上文揭示出「敬貫動靜」、「一項工夫」一義後，三者關係頓時明朗，「敬」毫無疑問是其餘兩者的宗主。

臺大出版中心

如果筆者分析不誤，則「窮理」與「敬」便分別自兩組中脫穎而出。現在當問：兩者相較，又以何者為重？

筆者認為，「何者為重」一問題，實在沒有一定的答案，要視乎我們採取什麼標準。基於不同標準，我們可以有三種答案：「敬」與「窮理」同等重要、「敬」比較重要、「窮理」比較重要。以下順序剖析這三種答案，最後，筆者將採用一個與本書之探究最為相應的標準，而主張「窮理」較能彰顯朱子工夫論的整體特性。

先看第一種答案：「敬」與「窮理」同等重要。這個判斷所採用的標準是：對於完成修養目的（成為仁者或聖人）而言所必須從事的工夫。要達至修養目的，仔細來說要從事的工夫可有多種表述，例如讀書、思辨、涵養、省察、誠意、靜坐、克己復禮、知言養氣等。但如要對它們予以最高度的概括，則最後只剩下兩項：「敬」與「窮理」。這就是第一種答案所依的理據。事實上，當程頤

說「涵養須用敬，進學則在致知」，便已有這種高度概括的況味，兩者之間不用再分高下輕重，而應交養並進。錢穆亦曾說：「明道開始提出敬字，伊川增成『涵養須用敬，進學則在致知』兩語。朱子教人養心修學方法，乃緊承伊川此兩語來。此下當引述朱子敬與窮理致知交養並進之說。」[188]綜合錢穆的引述及筆者自己的查考，以下幾條朱子語特能扼要道出「交養並進」之意：

> 學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。又如一物懸空中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。[189]

> 人須做工夫，方有疑。初做工夫時，欲做此一事，又礙彼一事，便沒理會處。只如居敬、窮理兩事便相礙。居敬是箇收斂執持底道理，窮理是箇推尋究竟底道理。只此二者，便是相妨。若是熟時，則自不相礙矣。[190]

> 主敬、窮理雖二端，其實一本。[191]

> 持敬是窮理之本；窮得理明，又是養心之助。[192]

> 學者若不窮理，又見不得道理。然去窮理，不持敬，又不得。不持敬，看道理便都散，不聚在這裡。[193]

筆者同意，在「完成修養目的所必須從事的工夫」的標準下，作為

臺大出版中心

188 錢穆，〈朱子論敬〉，《朱子新學案》，第二冊，頁432。
189 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁150。
190 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁150。
191 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁150。
192 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁150。
193 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁151。

最高概括的「敬」與「窮理」兩項工夫，各自皆像原子一樣，不能再予分解或統攝於更底層的工夫下；兩者亦不能互相取代，而為同等重要。

但倘若我們問：在實踐上，「敬」與「窮理」，誰得依靠誰——哪一個使對方在實踐上成為可能？這時我們便應承認「敬」比「窮理」重要。因為沒有「窮理」，仍可有「敬」——嚴肅、認真、收斂、專注的心理狀態；但沒有「敬」，「窮理」活動則無從進行——心不在焉，則萬事做不成。事實上，朱子的確將「敬」理解為「心在」（心不在焉的相反），相當於「求放心」的工夫（當然，這個「心」不是本然純善的道德本心，只是「泛泛地一般看」的可善可惡的心）：

> 「敬」字，前輩都輕說過了，唯程子看得重。人只是要求放心。何者為心？只是箇敬。今纔敬時，這心便在身上了。[194]

臺大出版中心

> 存得此心，便是要在這裡常常照管。若不照管，存養要做甚麼用！[195]

在這個意義下，「敬」果真是「聖門第一義」、「聖學之所以成始成終者」（見前引文），「敬是徹上徹下工夫。雖做得聖人田地，也只放下這敬不得。如堯舜，也終始是一箇敬。」[196]不特「涵養」、「省察」要靠「敬」（心在）——「敬貫動靜」，「窮理」也要本乎「敬」。

「敬」的這種「實踐基礎或起點」義，在朱子論古代教育體制下的小學與大學時更形清晰：

---

194 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁209。
195 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁203。
196 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁126。

> 古人小學養得小兒子誠敬善端發見了。[197]

> 古人於小學存養已熟，根基已深厚，到大學，只就上面點化出些精彩。古人自能食能言，便已教了，一歲有一歲工夫。到二十時，聖人資質已自有十分。大學只出治光彩。[198]

但在當世教育已然不古的情況下，如何彌補小學一段工夫？答案就是代之以「敬」：

> 古者，小學已自暗養成了，到長來，已自有聖賢坯模，只就上面加光飾。如今全失了小學工夫，只得教人且把敬為主，收斂身心，卻方可下工夫。[199]

有「敬」方可下工夫（正如說「心在」才能做事），這就是第二種答案所依的理據。

臺大出版中心

筆者承認，上述兩種答案都可以成立，一來它們都基於合理標準，二來又皆有朱子原話作支持。而本書之所以傾向第三種答案——「窮理」比「敬」重要，乃因應其探究性質、立論目的，故選取另一合理標準作衡量（而這第三種答案亦同樣有朱子原話支持）。然而，正如筆者在〈導言〉所提出，就著「涵養須用敬，進學則在致知」的工夫綱領以至朱子工夫論的理論內部看，「敬」與「窮理」這兩大宗之並立無疑是根本的實情，彼此間已難再分主從輕重。故嚴格說，筆者並非主張「窮理」（在理論上或實踐上）比「敬」重要（就實踐上說，「窮理」甚至須本乎「敬」——無「敬」，即心不在焉，則「窮理」活動根本不能開展），而是主張：在比較哲學或理論對照的角度下，「窮理」更能象徵朱子工夫論與眾

197 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁124。
198 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁125。
199 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁125。

不同的理論特點。因為它更能呼應或彰顯朱子哲學的特性：「心」本質上可善可惡，故需靠「理」去規範和引導。

首先，讓我們接續小學與大學的討論。「心」要得到「理」的規範和引導，關鍵是它必須「知理」。而「知理」的意思就是要知道「所當然」和「所以然」。但對朱子來說，僅僅知道「所當然」——如何為「是」，還未到家；必待知道「所以然」——為什麼這是「是」的，方算完成任務。在這個意義下，朱子這樣區別小學與大學：

> 今且論涵養一節，疑古人直自小學中涵養成就，所以大學之道只從格物做起。[200]

> 古者初年入小學，只是教之以事，如禮樂射御書數及孝弟忠信之事。自十六七入大學，然後教之以理，如致知、格物及所以為忠信孝弟者。[201]

臺大出版中心

> 古人小學養得小兒子誠敬善端發見了。然而大學等事，小兒子不會推將去，所以又入大學教之。[202]

> 小學是直理會那事；大學是窮究那理，因甚恁地。[203]

> 小學者，學其事；大學者，學其小學所學之事之所以。[204]

> 小學是事，如事君，事父，事兄，處友等事，只是教他依此

---

200 朱熹，〈答林擇之〉（三十二之十九），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十三，頁1978-1979。
201 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁124。
202 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁124。
203 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁124。
204 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁124。

規矩做去。大學是發明此事之理。[205]

小學是學事親，學事長，且直理會那事。大學是就上面委曲詳究那理，其所以事親是如何，所以事長是如何。[206]

小學階段是培養人「依此規矩做去」，培養為善的自然慣性。但這種自然的慣性之勢，不保證人會知得什麼是善、什麼是惡，而真的懂得抉擇取舍。雖然這種慣性亦很可貴，但按照朱子的一貫思路，這種因自然之勢而為善的情況只是「行其所當然而不知其所以然」。在人的成德修養上講，這是不完全的。因此，修養應當超越自然之勢，更上一層而進入「知」的領域。朱子之說是否符合古代教育體制的實況並不重要，重要的是從小學到大學，象徵著從「依循自然而然的慣性之勢」的層次進入到「自知自覺地究其所以」的層次，後者是成德修養的重點所在。因此，「窮理」比「敬」更能道出朱子哲學的神髓。

臺大出版中心

其次，對朱子來說，「敬」（存心）的工夫其實不足以分判開儒家與佛道二家，因為佛道二家也能持敬：

人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋老等人，卻是能持敬。但是他只知得那上面一截事，卻沒下面一截事。[207]

今說求放心，說來說去，卻似釋老說入定一般。但彼到此便死了；吾輩卻要得此心主宰得定，方賴此做事業，所以不同也。[208]

這就表明，如果要充分展示朱子工夫論之特性，便必須透入至「窮

205 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁125。
206 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七，頁125。
207 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁210。
208 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁202。

理」。由此，我們說「窮理」是朱子工夫論的總代表觀念。本章第三節曾提到，《周易》之〈无妄〉卦辭有「其匪正有眚，不利有攸往」一語，引起宋儒疑問：既然已經「无妄」了，何以尚有「其匪正有眚」的情況？朱子解釋說：

> 有人自是其心全無邪，而卻不合於正理，如賢智者過之。他其心豈曾有邪？卻不合正理。佛氏亦豈有邪心者？[209]

> 伊川所謂「人雖無邪心，苟不合正理，乃邪心也」。佛氏之學，超出世故，無足以累其心，不可謂之有私意。然只見他空底，不見實理，所以都無規矩準繩。[210]

朱子對「合正理」、「見實理」的堅持——即使能持敬、存其心，並能無邪心、無邪意，也不夠——正是「窮理」之為朱子工夫論整體特性所在的明證。

臺大出版中心

總結本章，我們的工作以詮釋為主，勾勒了朱子工夫論的輪廓，並論證朱子工夫論的整體特性應以「窮理」觀念來表示。是故，本書採用「窮理工夫論」一詞來指明朱子工夫論的整體要義。在本章裡，我們闡明了「窮理」的三個向度，並論證窮理之學的要義在「分別是非」。「要義」的「要」，意謂「切要」和「基要」。雖說認識經驗事物的特性和規律，亦屬「窮理」。但「窮理」之切身而重要（切要）處卻在其道德向度，即「分別是非」。此外，「窮理」亦有其「上達」之義，即要認識到負責萬物存在的「超越的存在之理」本身。但此「上達」卻必本於「分別是非」的工夫，故「分別是非」實為窮理之學「下學而上達」歷程內的基礎而首要（基要）處。

---

209 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十一，頁1798。
210 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1047。

第二章　朱子對「先識本心」的疑慮：轉向窮理工夫論

經過上一章，我們最終選擇以「窮理」來表示朱子工夫論的整體特性。由此出發，本章即進行第一重向度的理論檢討——溯源式的檢討；旨在探問：窮理工夫論的出現，是否有其站得住腳的理由？具體來說，即朱子自「中和舊說」那種靠攏湖湘學派的工夫論見解，轉向「中和新說」的窮理工夫論，此轉向本身有否充足的理據？

我們的討論將集中在湖湘學派「先識本心」的理論主張（隨著討論焦點的明朗化，後文將稱之為「識心說」）。此主張由湖湘學派領袖胡宏提出，作為該學派最根本的工夫論綱領，而為朱子所質疑。換言之，朱子工夫論的轉向，關鍵點就是他對「先識本心」的不滿，而此轉向之合理與否，就取決於其質疑的合理性。

臺大出版中心

本章分為七節。第一節扼要交代問題的背景，即朱子從「中和舊說」到「中和新說」之間對湖湘學派評價之轉變。第二節通過胡宏的《知言》，剖析「先識本心」的涵義。第三節介紹朱子對「先識本心」的三種疑慮，它們可簡稱為「闕卻涵養」、「死守」和「悖理」（違反「心為一而不二、為主而不為客」之理而成矛盾）。第四節借用牟宗三的「逆覺體證」概念，澄清「先識本心」乃「一心之自識」，以回應朱子的質疑。經過把朱子一些不相應的批評淘汰掉之後，第五節將提煉出朱子的真正有力的質疑（由上述「悖理」一項指控所隱含）：「識心」不是「一心之自識」；「一心之自識」不

能作為「識心」的澄清與辯護。第六節〈朱子工夫論轉向的詳檢與證成〉篇幅最長，下分四小節，以「識心說」代表經過牟宗三詮釋的胡宏立場、「察識說」代表筆者所理解的朱子立場，由淺入深地反覆為雙方提出論據，最終證成朱子工夫論轉向的合理性。第七節作為補充，將扼要交代朱子對「是非」這種「情」的理解。

第一節　問題的背景

作為本章焦點的「先識本心」，指的是朱子四十歲前後數年間的主要論友——湖湘學派——的工夫論綱領。「先識本心」之意可有不同表述，筆者根據湖湘學派領袖胡宏的說法來提煉出這四個字，以概括和代表該學派的成德工夫總綱。

我們在上一章談「涵養」概念時便提過，朱子在正式奠定他自己的哲學之前（即四十歲前），有一段苦參中和的經歷。三十七至四十歲的階段是為「中和舊說」，四十歲時確立的對中、和、未發、已發、心、性、情等的新理解是為「中和新說」。在舊說階段裡，朱子很受湖湘學者——特別是張栻——的啟廸，在工夫論上亦主「先識本心」。但到「中和新說」卻極持反對態度。試對照朱子前後兩封甚具代表性的書信，先是舊說階段的代表作之一〈與張欽夫〉：

臺大出版中心

> 然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉？故雖汩於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。[1]

1 朱熹，〈與張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十，頁1315-1316。

再有新說初成時期的代表作之一〈與湖南諸公論中和第一書〉：

> 向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處。以故闕卻平日涵養一段工夫，使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事為之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。[2]

前書所說，認為人的「良心」（即筆者所謂「本心」）雖會陷溺於物欲之中，但其「萌櫱」（苗裔或端倪）亦總會因事呈現（最經典的例子莫過於《孟子》裡的「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」）。學者於此當「致察而操存之」，雖未說出「識」字，但肯定已有此意，因為在朱子的用語習慣中，「察」、「識」二字常連用而合為一詞，此觀上引後一書所謂「察識端倪」可知。惟前書獨沒有「先識本心」之「先」意。但觀乎後書「向來講論思索，（……）日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處」，「向來」顯指舊說階段，而「最初下手處」亦顯然表示「在一切工夫之先」。故此可說，在舊說的階段裡，朱子是主張「先識本心」的，姑勿論他對湖湘學派這個主張的理解程度如何。

臺大出版中心

但從後書可見，「中和新說」成立後，朱子的立場全然改變。他反對「以察識端倪為最初下手處」，認為會有「闕卻涵養」之病，由此開啟了著名的察識涵養孰先孰後的論爭。當然，朱子對「識」與「心」（本心）的理解如何，有否錯解湖湘學派的意思，是不容忽視的問題。但可以肯定，朱子對「先識本心」的不滿，乃其工夫論轉向的關鍵。此一樞紐點，正是本章關切的中心。

關於朱子對「先識本心」的批評，牟宗三做過非常深入的剖析

---

2 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十四，頁3131。

和檢討，其論斷可以概括為：朱子對湖湘學派這一工夫論綱領的詰難，全然出於誤解。在牟氏那部研究宋代理學的煌煌巨著《心體與性體》中，指證朱子誤解「先識本心」的分析絕不在少數，試舉幾段重要文字：

> 順五峰下來，「先察識」只是「先識仁之體」，此是逆覺體證事，本不當言「察識」。即使言「察識」亦當以「先識仁之體」來規定。此察識與朱子所言之「察識」，其意義並不相同也。朱子依據伊川之義理間架，成立中和新說，將「涵養須用敬，進學在致知」兩語，統於涵養與察識而說之，前語是涵養，後語是察識；又將涵養與察識分屬於未發與已發，未發無可察，只可涵養，已發方可察，自此言察識。(……)察識者，其直接的意思是察識情之已發，推廣之，格物窮理俱在內，皆屬於伊川所謂「進學在致知」之事也。此是嚴格遵守伊川之義理間架而言察識，與胡五峰之「先識仁之體」之逆覺體證之義理顯然有根本上之不同，而以「涵養察識分屬」中之察識說之何耶？「先識仁之體」之識，即使說為察識，豈是朱子系統中之察識乎？[3]

> 朱子依伊川之義理間架開工夫入路，對於胡五峰之「內在體證」，尤不能欣賞。彼以為此是「先務知識，不事涵養」。殊不知在五峰「先務知識」不是廣泛的知識，乃是專指「先識仁之體」而言，即專指經由逆覺以默識體證本心性體而言。此是自覺地作道德實踐之本質的關鍵，何得不先？涵養亦是涵養（存養）此本心性體，何言「不事涵養」？[4]

3 牟宗三，《心體與性體》，第二冊（臺北：正中書局，1968年），頁477-478。
4 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁477。

臺大出版中心

> 五峰言此逆覺體證，顯本孟子，其所意謂之「良心」，亦不失孟子意。然朱子言操存、言涵養、言「本源全體」，卻是本於伊川，字面上雖依附孟子，而義理之實，卻是伊川之思理。彼既誤解「見而操之」為操此「發用之一端」，而又分別此「發用之一端」與「本源全體」之不同。此種誤解，是以其思理間架中之「察識」想此「見而操之」之逆覺，視「良心發見」為喜怒哀樂已發之發。發而察之，是於已發言察識也，故說此是「發用之一端」，而非心之「本源全體」。此是將重點轉移，而又誤解「發見」為「已發」之「發用」。在五峰，是就此「發見」之一端（亦可就別處之發見）而逆覺體證此心之自體與全體，在朱子卻視為「已發」之發，而特重其為「發用之一端」。此顯非五峰意，亦失孟子意。此是將孟子義理轉到《中庸》之中和處也。亦喪失五峰之「逆覺體證」之義也。[5]

臺大出版中心

上面的詳細引錄，一方面想展示牟宗三對朱子之失誤的分析和論證確然是深入詳盡，另一方面是為了展示「誤解」的意思。簡言之，朱子嚴格遵守程頤的理論框架來陳構其工夫論；在這套思理間架中，「察識」、「已發」等觀念自有其特定意義，朱子依此去理解胡宏（五峰）的「見而操之」、「良心發見」和「先識仁之體」等，其實是一種誤解。所謂「誤解」，即無視對方的觀念和命題在其自身之說統或義理間架中的特定意義，而改以自己的思理間架中具有不同意義的觀念和命題去揣度之、比附之。既先有誤解，則隨之而來的批駁自然是無的放矢了：你說人家的「先識仁之體」有若何若何之問題、「見而操之」又有若何若何之問題，實則人家的「先識仁之

---

5 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁481。

體」和「見而操之」根本不是你所想的意思。牟氏對此做出一錘定音的總結：

> 此一思理熟練於心中（朱子之勁道最宜於說此思理），故一見五峰之說不合此思理，便以此義理間架為背景去批駁五峰之「逆覺體證」。兩不對應，故既糾纏凌架，而又處處刺謬。若不知其思理背景，精熟其說統之間架，鮮不為其糾結所困，而亦不知孰是孰非，又不知將若何處理也。[6]

關於朱子的「誤解」，我們先說明到這裡。至於上面涉及到的若干專門術語，如胡宏的「先識仁之體」和牟宗三的「逆覺體證」等，將在往後闡釋。

筆者的目標無疑是對朱子的工夫論轉向做相應的理解和公允的評估，卻無意全面推翻上述「誤解」的定性。筆者同意，朱子對湖湘之學的「先識本心」無充分恰當的理解。不過，他將「識心」理解成「察識」卻非毫無道理。意思是，即使不預認朱子的思理間架，將「識心」理解為「察識」仍是有道理的。是故，雖然筆者不認為我們有理由全盤推翻牟宗三的判斷，但可以做更深入細緻的微觀，指出朱子對「先識本心」的客觀疑慮所在。而這個有理的疑慮，正是朱子那工夫論轉向的合理之處——朱子在這個疑慮上，有理由提出另一套工夫論。

以下，我們先解釋「先識本心」的涵義。

第二節　胡宏的「先識本心」

北宋程顥與程頤兄弟的洛學，傳至南宋，分流成「道南學派」

臺大出版中心

6 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁482。

與「湖湘學派」。前者的開創人物是楊時（字中立，號龜山，1053-1153），後者則為胡安國（字康侯，號武夷，1074-1138）。楊時是程門高足，胡安國則私淑洛學，與謝良佐（字顯道，號上蔡，1050-1103）、楊時、游酢（字定夫，號豸山，1053-1123）等程門高弟義兼師友，其思想「自得于（二程）《遺書》者為多」。[7]胡氏原籍福建崇安，後寓居湖湘，著書立說，開湖湘學派。

湖湘學派原近似於家學。胡安國膝下三兒，胡寅（字明仲，號致堂，1098-1156）、胡寧（字和仲，號茅堂，約1109-?）、胡宏，以及侄兒胡憲（字原仲，號籍溪，1086-1162），均從胡安國習二程洛學。至於湖湘學派真正成為一個區域性學派，尤其在思想上有所創建而形成自己思想體系，則有賴胡宏。[8]

胡宏有《知言》之作，湖湘學派主「先識本心」，其源在此。當中卷四記錄了一段答問：

臺大出版中心

> 彪居正問：「心，無窮者也。孟子何以言盡其心？」
>
> 曰：「惟仁者能盡其心。」
>
> 居正問為仁。
>
> 曰：「欲為仁，必先識仁之體。」
>
> 曰：「其體如何？」
>
> 曰：「仁之道，宏大而親切，知者可以一言盡。不知者，雖設千萬言，亦不知也。能者可以一事舉。不能者，雖指千萬事，亦不能也。」
>
> 曰：「萬物與我為一，可以為仁之體乎？」
>
> 曰：「子以六尺之軀，若何而能與萬物為一？」

---

7 黃宗義原著，全祖望補修，〈武夷學案〉，《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），卷三十四，頁1170。

8 參閱何俊，《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2004年），頁64-65。

曰：「身不能與萬物為一，心則能矣。」

曰：「人心有百病一死，天下之物有一變萬生，子若何而能與之為一？」

居正悚然而去。

他日問曰：「人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？」

曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。」[9]

在這段對話裡，胡宏首先點出「欲為仁，必先識仁之體」，最後又說「此心在人，其發見之端不同，要在識之而已」。從兩句話表示所要「識」的對象來看，顯然前者的「仁之體」就是後者的「心」。又從「此良心之苗裔，因利欲之間而見」一語可知，人要識的「心」即是「良心」。筆者用的「先識本心」四字，正是由此提煉概括出來。[10] 以下分析這種「識本心」的工夫到底是什麼一回事，並且它為什麼必須在「先」。

臺大出版中心

引文中的「齊王見牛而不忍殺」，典出《孟子‧梁惠王上》。胡宏以「齊王見牛而不忍殺」來表示良心之發現。齊王不忍殺牛，是他關懷、重視該牛的生命之表現。人一般受制於本能欲望，皆懷一己之生、惡一己之死。順此本能，按理只會做出對一己之生的延續和豐富為有利的舉動。至於其他有生之物的生命，除非有利於己

---

9 胡宏，《知言》，收入《胡宏著作兩種》（長沙：岳麓書社，2008年），頁32-33。

10 在孟子，「良心」即是「本心」，前者見《孟子‧告子上》：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。」後者見同篇：「鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之。是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」

生，否則當不會重視。但人有時卻會無條件的關注其他有生之物的生死，因知其死或遇上危難而有所「不忍」。如果前一種生存狀態（依順本能欲望而懷生畏死）叫作「私」，則後一種生存狀態（無條件的關注他者的生死安危）可以叫作「公」。既然「私」的一面源自懷生畏死之性（本能），則「公」的一面自有理由被想成源自另一種能力（另一種性），胡宏即稱之為「良心」。

所謂「良心之苗裔，因利欲之間而見」，表示人的這種「公」的一面，在「私」的生存狀態的間隙中（利欲之間）呈現出端倪（苗裔）來。之所以言「端倪」，因良心可以在不同情況、不同事態中呈現，而「不忍殺牛」只是其中一端而已，故胡宏說：「此心在人，其發見之端不同。」「端」指「此心之各式表現之相狀」（「相狀」相當於英語的“appearance”）。若順此理解而讀《孟子》，可知「惻隱之心，仁也」（〈告子上〉）與「惻隱之心，仁之端也」（〈公孫丑上〉），其實意義無別。[11] 而胡宏以「良心」為「仁之體」，亦符合孟子意思。

臺大出版中心

「識仁之體」或「識心」，就是在此心呈現時當下「識」之。這不是一般意義下價值中性的認識或觀察，而是一種帶著價值上肯定的認取：肯定此心為價值上高於自利的私心。再者，「識心」又不等於認識一件物件，彷彿有一件物件叫作「心」而為我所認識。此所謂「識心」，實即認識到自己除了有「私」的一面外，尚有此「公」的一面，並同時肯定「公」的生存狀態為價值上較高。更同時發心起願，向著這「公」的一面之充分實現而奮鬥，將原初那「見牛而不忍殺」之心，擴充至事事物物及時時刻刻。胡宏說「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大」，正是此意。

---

11 筆者曾撰文討論孟子之「端」的詮釋問題，參閱拙著，〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋：以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第52期（2014年6月），頁81-113。

如果此心重為利欲所支配，就是「放其良心」。引文中，問者以為「識心」有「以放心求心」的問題。就是說，「公心」既已放失，剩下的是「私心」（或「已放失的心」，簡稱「放心」），這個私心又怎能求得那個公心？用淺白的語言講，人既已服從於利欲，又怎會去希冀一「公」的生命？胡宏答曰：「良心之苗裔，因利欲之間而見。」點出人即使在利欲持續作用中，依然會有良心呈現的時候。而「求」的工夫正是在它呈現時用：正視它、肯認它，勿令其再放失（即所謂「一有見焉，操而存之」）。因此，人即使已放失其心，但求放心仍然是可能的。

但我們不妨代問者再進一問：問題恰恰在於，既然是利欲持續作用、私心持續做主，那麼當良心呈現時，這個做主的私心又怎會願意去正視和肯認它，甚至從此退位而讓它做主？我們也不妨為胡宏更進一答：這個問題其實是假的，它是受到「以放心求心」的字面表述所誤導而來。「以放心求心」的表述，令人想到好像有兩個心，一個是私心，一個是公心。實則心只有一，而有兩種狀態，不在私即在公。所謂「良心呈現」，其實就是利欲退位、私心退位，而良心做主之時。說明白點，就是此一心頓時由私的狀態轉為公的狀態。因此，「求心」、「識心」、「操心」、「存心」等，其實都只是這個「在公的狀態下」之心的自我正視和肯認，並不存在以私心求公心或以放心求心的情況。當然，公心有可能重新陷溺於利欲而退轉為私心，所以成德工夫不單只在「操而存之」，還在於「存而養之，養而充之，以至於大」。但無論是操、存、養、充，都只是一心（良心）的自我作用：自我肯認、自我完養。

臺大出版中心

以上是「識本心」工夫的涵義。至於此工夫為什麼必須在「先」？因為它是自覺地作道德奮鬥的前提。奮鬥必涵目標，道德奮鬥的目標自然是道德生命的完成，而道德生命的完成無非就是上述「公」的生命的充分實現。要實現這個目標，當然必先對這種生存狀

態有所體驗，並有價值上的肯定和意志的取向，這三者同在於「識本心」的工夫中。因此，「識本心」乃學者成德的第一步。而「先識本心」亦因胡宏的標舉而成為湖湘之學的工夫論總綱。

現在再就胡宏之說補充一點。胡宏說：「欲為仁，必先識仁之體。」這種說法顯然來自程顥的「學者須先識仁」，[12]可見湖湘之學與程顥學說確有一脈相承之處。然而，程顥說「學者須先識仁」之後，緊接即說「『仁者』渾然與物同體」，[13]在別處又說「『仁者』以天地萬物為一體，莫非己也」。[14]反觀胡宏在上引《知言》段落裡，兩度詰難彪居正之以「萬物與我為一」為「仁之體」，似乎胡宏論仁已與程顥有別。但只要細察胡宏之說，便知情況並非如此簡單。他說：「仁之道，宏大而親切，知者可以一言盡。不知者，雖設千萬言，亦不知也。」「仁之道」固然宏大，但必須在「親切」處（切身之事）見，如「見牛而不忍殺」，即「仁之道」在齊王生活裡的親切顯現處。能親切見得，方為真的「知者」，可以一言盡仁道之精蘊。不親切見得，縱使憑千言萬語說得何等高妙，亦為不知。一言以蔽之，「識仁」（識良心）最終乃實踐之事，非徒托諸空言。胡宏反詰彪居正之以「萬物與我為一」為「仁之體」，乃恐其捨本（實踐）逐末（空言），故作高論而已，未可謂其反對「『仁者』渾然與物同體」。事實上，程顥也說：「仁至難言，故曰：『己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以體仁之體。」[15]胡宏所說的「親切」，實在就是「能近取譬」的意

臺大出版中心

---

12 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁16。此條下標一「明」字，表示為明道（程顥）語。

13 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁16。

14 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁15。此條下標一「明」字，表示為明道（程顥）語。

15 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁15。此條下標一「明」字，表示為明道（程顥）語。

思，足見胡宏與程顥思想的呼應。

其實，胡宏的想法根本涵有「『仁者』渾然與物同體」之義。首先，當良心開顯著，人即處於與所關切之物「為一」、「同體」的境界中。此「為一」、「同體」當然不是物理上二物的結合，而是與所關切之物疾痛相感，仿如自己親受其苦一般。程顥說「『仁者』以天地萬物為一體，莫非己也」，便是這個意思：在仁心的關切中，他者的痛癢、安危、禍福、生死，就仿如自己的痛癢、安危、禍福、生死一樣重要。此人己等視、物我等視正是前面屢言的「公」之實義。再者，此人己等視的心量是可以擴大的，齊王今天關注牛的生死，只要他操存充養此心，便可將其關切擴充及於百姓，而與之同體。故仁者——擴充此心至其極的人——實際上就是「渾然與物同體」、「以天地萬物為一體，莫非己也」。胡宏既然懂得「齊王見牛而不忍殺」的例子，更明言「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣」，足見他同意良心的擴充乃原則上無封限者。那麼，「渾然與物同體」之義，自然涵乎其中。其實，說良心可以大與天同，亦顯然本於程子的「只心便是天，盡之便知性，當處便認取，更不可外求」，[16] 不單顯示胡宏了解「擴充」之義，更彰顯他與程顥思想之一脈相承。

臺大出版中心

第三節　朱子的三點質疑

胡宏的《知言》表達了「先識本心」的工夫主張，而朱子對胡宏的直接批駁，就體現在《知言疑義》中。關於《知言疑義》的撰作緣起、成篇經過及內容性質，陳來有扼要的說明：「《知言疑義》

16 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁15。此條並未標明誰語。

（《文集》七十三）是朱熹、張栻、呂祖謙討論胡宏《知言》的綜合記錄。在丙戌中和舊說時期無論在心為已發、先察識後涵養方面朱熹受胡宏為代表的湖湘之學影響很大。己丑反省舊說之後，他即開始用批判的眼光重新看待五峰學說，批判的注意力首先指向胡宏的代表作《知言》。己丑次年庚寅，朱熹（四十一歲）把對《知言》的十數條批評寄給當時知嚴州的張栻，時呂祖謙亦教授嚴州，張呂二人在朱說的基礎上也整理出一些對《知言》的疑義，於是在三人之間展開了對《知言》一些主要觀點的討論，最終由朱熹加以綜合整理。」[17]

我們在上節分析了《知言》裡的一段問答。朱子在〈胡子知言疑義〉中正好有一段批評是針對該問答而發的：

> 又「以放心求心」之問甚切，則所答者反若支離。夫心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣。今於已放之心，不可操而復存者置不復問，乃俟異時見其發於他處以後，從而操之，則夫未見之間，此心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源全體，未嘗有一日涵養之功，便欲「擴而充之，與天同大」，愚竊恐其無是理也。[18]

臺大出版中心

有趣的是，對於「以放心求心」的問題，朱子與胡宏的答案在形式上其實是一致的：「知其放而求之，則心在是矣。」就是說，並不存在以一個已放失的心去求心的弔詭情況。心只有一，而有兩態，要麼是「放」，要麼是「在」，一知其放，心即已在。因為「心在」是「知其放」的前提，若非有心在，便不能「知」其放了，故「知其

17 陳來，《朱子哲學研究》，頁182-183。
18 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十三，頁3561。

放」涵蘊「心在」。朱子對「求放心」的理解，在《朱子語類》中表達得更清楚：

> 「求放心」，非以一心求一心，只求底便是已收之心；「操則存」，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心雖放千百里之遠，只一收便在此，他本無去來也。[19]

> 孟子云「求放心」，已是說得緩了。心不待求，只管省處便見。（……）蓋人能知其心不在，則其心已在了，更不待尋。[20]

> 只消說知其為放而求之，則不放矣。「而求之」三字，亦剩了。[21]

從朱子對「求放心」的解釋中，我們感受到一種「頓」的氣息。「頓」與「漸」相對，後者表示一種過程，必須在時間中進行，而前者卻表示過程的不存在。朱子認為，求放心是不牽涉過程的，是頓時的、當下的。只要有知其為放的意識，只要有去求它的意識，則這意識已然是心之在，無須開展一個「求」的過程，所以說「知其放而求之」的「而求之」三字是多餘的。因此，朱子有時會批評《孟子．告子上》的「雞犬之喻」：

臺大出版中心

> 某嘗說：孟子雞犬之喻也未甚切。雞犬有求而不得；心則無求而不得，纔思，便在這裡，更不離步。[22]

> 即求者便是賢心也。知求，則心在矣。今以已在之心復求

19 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1408。
20 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁151。
21 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1407。
22 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十九，頁2876。

> 心，即是有兩心矣。雖曰譬之雞犬，雞犬卻須尋求乃得；此心不待宛轉尋求，即覺其失，覺處即心，何更求為？[23]

朱子之所以認為「雞犬之喻」未甚切，就是在於尋求雞犬必牽涉過程，而「求放心」卻是「頓」的。

朱子這種以「頓」解「求放心」的形式與胡宏是一致的。回想《知言》那段問答，問者說：「以放心求心，可乎？」胡宏答曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。」看似答非所問，實則是一句話釋除兩重誤解：（1）以為「放心」和「心」是兩個心，（2）因而以為求放心是以一心求一心，如尋求一物般需要經歷一段過程。齊王見牛而不忍殺，表示其心頓時由私轉為公，即此當兒，其心已不復放，操而存之，便是求放心了，並不存在一個漸的過程。當然，正如我們將會討論，朱子與胡宏對「心」的理解是不同的，但就「求放心」之「頓」的形式而言，二人是一致的。

臺大出版中心

那麼，朱子因何批評胡宏？據上引《知言疑義》所說，胡宏的「求放心」的問題在於「間斷」。心之放失，是修養上最迫切的問題，是需要立即解決的。但胡宏舉出「見牛而不忍殺」這種不常見的罕有事件來說「求放心」，朱子遂以為其「求放心」並不講求此時此處的解決，「乃俟異時見其發於他處以後，從而操之，則夫未見之間，此心遂成間斷，無復有用功處」。[24]就是說，心已放失，卻不立即求解決，而等待異時、他處才解決，則放失其心之後、「見牛而不忍殺」之前，便有一段工夫實踐的間斷期。此一間斷期所缺的

---

23 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十九，頁1407。

24《朱子語類》卷五十九亦載朱子說：「《知言》中或問『求放心』，答語舉齊王見牛事，某謂不必如此說，不成不見牛時，此心便求不得！若使某答之，只曰：『知其放而求之，斯不放矣。』『而求之』三字，亦自剩了。」（頁1407）另一段又說：「五峰有一段說得甚長，然說得不是。他說齊王見牛為求放心。如終身不見此牛，不成此心便常不見！」（頁1407）

工夫，朱子稱為「涵養」。如前引其〈與湖南諸公論中和第一書〉所說：「向來講論思索，直以心為已發，而日用工夫，亦止以察識端倪為最初下手處。以故闕卻平日涵養一段工夫。」所謂「平日」，就是從心已放失到「異時發於他處」之間的那段工夫真空期，這裡合該做「涵養」工夫。因此，胡宏這種「以察識端倪為下手處」的「求放心」之法，問題出在「闕卻平日涵養一段工夫」。

下文將會證明，「闕卻涵養」的批評是不成立的。現在且先順著這項批評，逐步引出朱子的另外兩種質疑。

在《朱子語類》中，朱子有一段跟上引《知言疑義》差不多的批評：

> 因論湖湘學者崇尚《知言》，曰：「《知言》固有好處，然亦大有差失（……）。如論齊王愛牛，此良心之苗裔，因私欲而見者，以答求放心之問；然雞犬之放，則固有去而不可收之理；人之放心，只知求之，則良心在此矣，何必等待天理發見於物欲之間，然後求之！如此，則中間空闕多少去處，正如屋下失物，直待去城外求也！愛牛之事，孟子只就齊王身上說，若施之他人則不可。況操存涵養，皆是平日工夫，豈有等待發見然後操存之理！」[25]

臺大出版中心

驟眼看，這段話好像與《知言疑義》中的批評沒兩樣。但加以細察，還是可以發現當中提供了新的訊息。留意「天理發見」四字，前一句明說「良心在此」，表示朱子還是會用「良心」一詞的。但後句卻說「天理發見」，而不直說「良心發見」。須知道，在《知言》裡，胡宏根本是說「良心發見」的：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。」上節已分析過，「良心之苗裔」實

---

25 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一，頁2588-2589。

即「良心」，所以這句話完全可概括為「良心發見」。朱子既然也用「良心」，又為什麼要做一轉折而講「天理發見」？經過上一章的詮釋，我們已知，「良心」與「天理」在朱子並非同義詞，是不可以互換的，以其不主張「心即理」故。因此，合理的解釋似乎是：齊王見牛而不忍殺，對朱子來說，不宜稱為「良心發見」，理應稱為「天理發見」。進一步講，既然是天理發見，則學者用工夫所「識」的，應是天理，不是良心。「識良心」與「識天理」兩種說法，在朱子看來，當為差之毫釐，謬以千里：標舉「識良心」，其實是埋沒了真正工夫之所在——「識天理」（朱子稱為「窮理」）。

關於朱子以標榜「識心」為不知「窮理」，可看以下數條：

> 至所謂可識心體，則終覺有病。窮理之學，只是要識如何為是、如何為非，事物之來，無所疑惑耳。非以此心又識一心，然後得為窮理也。[26]

> 窮理之學，誠不可以頓進。然必窮之以漸，俟其積累之多而廓然貫通，乃為識大體耳。今以窮理之學不可頓進，而欲先識夫大體，則未知所謂大體者果何物耶？[27]

> 須知心是身之主宰，而性是心之道理，乃無病耳。所謂識察此心，乃致知之切近者，此說是也。然亦須知所謂識心，非徒欲識此心之精靈知覺也，乃欲識此心之義理精微耳。欲識其義理之精微，則固當以窮盡天下之理為期。[28]

> 所論近世識心之弊，則深中其失。古人之學所貴於存心者，蓋將即此而窮天下之理；今之所謂存心者，乃將恃此而外天

臺大出版中心

26 朱熹，〈答王子合〉（十八之五），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十九，頁2250。
27 朱熹，〈答王子合〉（十八之十二），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十九，頁2257。
28 朱熹，〈答姜叔權〉（五之一），《晦庵先生朱文公文集》，卷五十二，頁2460。

下之理。其得失之端，於此亦可見矣。[29]

在胡宏，「求放心」與「識心」是同義的。但在朱子，「識心」卻是「有病」的說法（見第一段引文）。朱子認為「近世識心之弊」，在於「外天下之理」，與古人之學，以其存得之心去「窮天下之理」適成背反（見第四段引文）。這樣看來，存心（求放心）與窮理是兩回事，不可畫上等號。因為第一，「心」並不是「理」：「心是身之主宰，性是心之道理。」（見第三段引文）所以「存得心」不表示就「窮得理」；第二，窮理不可以頓進，「必窮之以漸，俟其積累之多」（見第二段引文），但「求放心」卻是頓時的，顯見兩者並非同一回事。而「求放心」與「窮理」的關係，正是前者為後者的預備：識理自是由心去識，故必以心之在為前提。這就是第四段引文所說的「古人之學」。《朱子語類》中有一段話，將「求放心」與「窮理」的關係表達得更清楚：

臺大出版中心

看來須是先理會箇安著處，譬如人治生，也須先理會箇屋子，安著身己，方始如何經營，如何積累，漸漸須做成家計。若未先有安著身己處，雖然經營，畢竟不濟事。為學者不先存此心，雖說要去理會，東東西西，都自無安著處。孟子所以云收放心，亦不是說只收放心便了。收放心，且收斂得箇根基，方可以做工夫。若但知收放心，不做工夫，則如近日江西所說，則是守箇死物事。故《大學》之書，須教人格物、致知以至於誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，節節有工夫。[30]

29 朱熹，〈答廖子晦〉（十八之七），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十五，頁2088。
30 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百四，頁2617。這裡的批評雖然是針對江西陸學，但同樣可應用到湖湘之學上。

收放心是做工夫的根基，收得放心，正好將注意力投向「理」，做「窮理」工夫，並節節向上。若心已在，卻復求「識心」，便只是牢牢守著一個已然不放失之物，在工夫實踐之路上根本未曾踏出一步，正是「恃此而外天下之理」。

至於「窮理」的具體內容，上述第一段引文為我們提供了一個簡單的界定：「識如何為是，如何為非。」（關於「窮理」的詳細剖析，參閱本書第一章）舉例來說，在齊王見牛而不忍殺的事件中，有一道德之理（天理）呈現，比如說：對有生之物應當仁慈。以心去識此理，就等如是「識如何為是」：了解到「對有生之物仁慈」是「是」的。反過來講，對生物施以虐待殘殺的行為，當中是無天理呈現的。但以心反省此事而知其為非，其實亦是對天理的認識。因為我們是以天理（對有生之物應當仁慈）為標準去判斷該行為為「非」的，知其為非即表示已預認了天理，是反面地認識天理。故識如何為非，亦是「窮理」。

臺大出版中心

但說到這裡，我們不禁要問：湖湘之學標舉「識心」，就排斥了這種「識如何為是，如何為非」的工夫嗎？「識心」難道沒有包含識是識非的作用嗎？回顧上節的分析，「識心」不是對心施以一種價值中性的觀察，而是對道德心靈予以價值上的肯認，當中自然包含了是非判斷。再以齊王見牛而不忍殺為例，「識心」乃對此愛牛之心給予價值上的肯定，包含對「愛護有生之物」此一道德之理的肯定，正是識如何為是。同時即在價值上排斥不愛牛之心，包含對「殘虐生命」的否定，正是識如何為非。因此，如果「窮理」是「識如何為是，如何為非」，則我們沒理由說湖湘之學的「識心」不包含這種識是識非的工夫。看來朱子的批評，純粹是出於他自己的用語取態：在他的字典裡，「心」不是「理」，所以「識心」並不表示「窮理」。這樣，朱子的批評就只不過是概念定義和工夫命名的問

題，屬言辭之諍，無涉客觀義理。

但朱子相信，這是一個客觀義理的問題，關鍵在於：心是不可被識的。「識心」這個說法，本身就是悖理。他批評胡宏之「識心」道：

> 如湖南五峰多說「人要識心」。心自是箇識底，卻又把甚底去識此心！且如人眼自是見物，卻如何見得眼！故學者只要去其物欲之蔽，此心便明。如人用藥以治眼，然後眼明。[31]

另外，《朱子文集》卷六十七有〈觀心說〉，作於四十一歲，雖駁斥佛家，實同時批評「識心」。由於原文較長，今撮錄成三段：

> 或問：「佛者有觀心說，然乎？」曰：「夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，為主而不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心者也。然則所謂心者為一耶？為二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於物者耶？此亦不待教而審其言之謬矣。」
>
> 夫謂操而存者，非以彼操此而存之也。舍而亡者，非以後舍此而亡之也。心而自操，則亡者存。舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦晝之所為，得以梏亡其仁義之良心云爾。非塊然兀坐，以守其炯然不用之知覺，而謂之操存也。若盡心云者，則格物窮理，廓然貫通，而有以極夫心之所具之理也。存心云者，則敬以直內，義以方外，若前所謂精一操存之道也。故盡其心而可以知性知天，以其體之不蔽，而有以究乎理之自然也。存心而養性事天，以其體不

臺大出版中心

31 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁477。

失，而有以順夫理之自然也。是豈以心盡心、以心存心，如兩物之相持而不相舍哉？

大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齕口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同蓋如此也。[32]

綜合兩種引文而觀，可以看出朱子對「識心」的深層疑慮。他認為，心一方面是個「識底」、「觀者」，概括言可謂一「認知者」，更準確的說是一「認知主體」。突顯主體義，是為了排除客體義，既為主體則不可能為客體，故說「為主而不為客」、「一而不二」。正如眼是見物的，它不可能見得自己一樣，心也是不可被識的。否則，它就既為主又為客而成矛盾。另一方面，心又是個「行動主體」，以「主乎身」和「命物而不命於物」規定，此亦「為主而不為客」、「一而不二」。正如口是齕物的，它不可能齕其自己一樣，心也是不可被使的，否則亦成矛盾。儒家之學，「本心以窮理」，如實地發揮心作為認知主體的功能；「順理以應物」，如實地發揮心作為行動主體的作用。而（朱子認為）佛家之學卻是「以心求心，以心使心」，是反其道而又悖理的表現。撇開朱子對佛家的評價是否公允，我們在這裡可以看出他必須將「心」與「理」區別開來的理由：不在於個人的用語取態，而是要嚴辨心的主體義。在他看來，湖湘的「識心」工夫，完全沒有相應於心的功能。第一，它根本沒有發揮心的認知功能。所謂「識心」，嚴格講是悖理，勉強來說亦只是一種「守心」的活動：「塊然兀坐，以守其炯然不用之知覺。」守著知

臺大出版中心

32 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，頁3278-3279。

覺不用，則其心無異於死物（以其沒有進行其應有的活動故）。所以朱子說：「若但知收放心，不做工夫，則如近日江西所說，則是守箇死物事。」[33]第二，既無「本心以窮理」，則下一步的「順理以應物」自亦闕如，故根本沒有恰當發揮心的行動功能。因此，「識心」即使可以勉強稱為工夫，充其量也只是一種「死守」的無用工夫。

說到這裡必須澄清一點。在日常生活中我們常有檢討、反省自家心靈的經驗。比如說我剛剛產生了一個壞念頭，而現在我檢討自己，說剛才那個念頭是不對的、我的心剛才產生了歪念云云，這難道不是「識心」嗎？事實上，朱子所講的「察識」或「省察」就是這種自我檢討的工夫（詳見本書第一章），但他卻不稱之為「識心」，理由是這種自我檢討和自我批判在進行著時，所識的並非當下這檢討著和批判著的主體自己，而是剛才那個事件（產生歪念）的是非。

臺大出版中心

點出「察識」和「識心」的分別後，我們可以總結一下朱子對「先識本心」的三種疑慮。一方面，（1）如果湖湘之學的「識心」意指「察識」，那麼「先識本心」便等同於「先察識」，這樣就有「闕卻平日涵養一段工夫」、「此心遂成間斷」的問題。另一方面，如果「識心」不是「察識」，則其（2）要麼是悖理的（違反「一而不二、為主而不為客」之理而成矛盾），（3）要麼就是一種類於佛家的修養方法——一種「死守」的無用工夫：既不能「窮理」，又不能「順理以應物」。

第四節　逆覺體證：一心之自識

現在，我們想針對「識心是悖理的」這個指控，看看「識心」

---

33 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百四，頁2617。

之說可有什麼回應。

我們試提出一個切入的角度：如果心是認知的主體，而它所認知的均是客體，那麼「心是認知主體」這個命題是如何成立的？心如何能夠認識到主體這種東西，並認識到這個主體就是它自己？如果「心是認知主體」這個命題為真，那是否意味著：除了「以主識客」這種認知方式外，心尚有一種「自知」（知道它自己是一個主體）的認知模式？

事實上，牟宗三正是從「一心之自識」的角度理解「先識本心」。他為「識心」提供了一個精緻的描述：這是一種「逆覺」活動。嚴格來說，「逆覺」一詞並非牟氏的憑空杜撰，而是一種古今融會的重鑄。他認為「逆覺」一詞確有所本：

> 良心發見之端雖有種種不同，然從其溺而警覺之，則一也。此即是「逆覺」之工夫。言「逆覺」之根據即孟子所謂「湯武反之也」之「反」字。胡氏雖未明言此詞，然吾人可就其實意並根據孟子之「反」字而建立此詞。此詞是最恰當者，亦是孟子本有之義，並無附會。人若非「堯舜性之」，皆無不是逆而覺之。「覺」亦是孟子之所言，如「先知覺後知，先覺覺後覺」，此言覺雖不必即是覺本心，然依孟子教義，最後終歸于是覺本心，先知先覺即是覺此，亦無不可。象山即如此言。故「逆覺」一詞實恰當也，亦是孟子本有之義也。（……）孟子又言：「舜在深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異于深山之野人者幾希？及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。」此是典型的逆覺之例。從不自覺到自覺也。（……）胡五峰就良心萌蘖而指點之，顯以孟子為據，又明是言逆覺。此是道德踐履上復其本心之最

臺大出版中心

> 切要而中肯之工夫，亦是最本質之關鍵。[34]

牟氏從「大舜覺悟」這典型的逆覺例證中，點出「逆覺」最核心的意義：從不自覺到自覺。這是成德的最切要、最中肯、最本質、最關鍵的工夫。

就常識而言，成德工夫亦多端，或讀書明理，或虛心求教，為什麼恰恰是逆覺工夫才最為切中肯要而本質關鍵？我們暫且按下不表，而先問：這種覺是覺什麼？牟宗三接著上段引文而進一步說：

> 此種「逆覺」工夫，[35]吾名之曰「內在的體證」。「逆覺」即反而覺識之、體證之之義。體證亦函肯認義。言反而覺識此本心，體證而肯認之，以為體也。「內在的體證」者，言即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之以為體之謂也。不必隔絕現實生活，單在靜中閉關以求之。此所謂「當下即是」是也。李延平之靜坐以觀喜怒哀樂未發前大本氣象為如何，此亦是逆覺也。但此逆覺，吾名曰「超越的體證」。「超越」者閉關（「先王以至日閉關」之閉關）靜坐之謂也。此則須與現實生活暫隔一下。隔即超越，不隔即內在。此兩者同是逆覺工夫，亦可曰逆覺之兩形態。「逆」者反也，復也。不溺于流，不順利欲擾攘而滾下去即為「逆」。[36]

臺大出版中心

牟氏區分了兩種逆覺體證，「內在的」和「超越的」，湖湘的「識心」屬前者。由於我們討論的焦點是「識心」，故本章所談論的逆覺體證，僅指「內在的」而言。[37]就引文所見，「逆覺」所要「覺」的

---

34 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁476。

35 依文脈，此指胡宏的「識心」。

36 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁476-477。

37 關於兩種逆覺體證的分析，可參看高柏園，〈論牟宗三先生「逆覺體證」義之運用〉，《鵝湖月刊》第259期（1997年1月），頁1-8；鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探

就是「良心」(「即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之」)。而這種「逆覺」活動的內容，詳言之即「覺識」、「體證」、「肯認」、「以為體」。「覺識」大概相當於我們一直談論的「認識」(當然，這種認識乃有別於「以主識客」的認識，下詳)。「體證」是「覺識」的具體說明，「體」是「身體力行」之體、「體會」之體，表示一種實踐性的認知，有別於概念性的認知。比如說，「打籃球」乃可用概念加以說明者，但「打籃球的樂趣」雖亦可用概念語言去解釋，但終究要由實踐者去親身體會、親身感受，才能確切認識。「體證本心」乃相當於後一類的認知活動。古人常言的「體道」，亦當如此理解。「肯認」則進一步表示，對本心的認識並非價值中性的，而是伴隨著對本心的價值上之肯定。「以為體」又是對「肯認」的具體說明：所謂肯定本心為有價值是什麼意思？就是肯認它是「體」。此「體」字作名詞，意謂「主體」。然則，「以本心為主體」又是什麼意思？說穿了，就是以此本心為「我」(「主體」當然是「我」)、真正的「我」，或「我」最真實的一面、「我」的真本性、「我」的真心。[38]一言以蔽之，就是肯認此本心所開顯和代表的生存狀態為「我」的最真實和應有的生存狀態，是「我」的生命之安頓處，其持續不墜是「我」的道德奮鬥之永恆目標。

臺大出版中心

微：兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》第15期（1999年9月），頁337-388。

38 牟宗三有一段話，可以作為這裡將「體」與「我」連繫起來的支持：「我們可以這樣正面地描述『仁』，說『仁以感通為性，以潤物為用』。感通是生命（精神方面的）的層層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極（……）。潤物是在感通的過程中予人以溫暖，並且甚至能夠引發他人的生命。這樣的潤澤作用，正好比甘霖對於草木的潤澤。仁的作用既然如此深遠廣大，我們不妨說仁代表真實的生命（Real life）；既是真實的生命，必是我們真實的本體（Real Substance）；真實的本體當然又是真實的主體（Real Subject），而真正的主體就是真我（Real Self）。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。」見牟宗三，《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1974年二版)，第五章，〈孔子的仁與「性與天道」〉，頁44。

如果筆者對牟宗三的解讀不誤，我們便可發現，他對「識心」的理解，完全是對胡宏思想的善會；其說「即就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之以為體」，堪稱為胡宏「識心」觀念的最佳注解。「現實生活中良心發見處」可以包含胡宏所舉的「齊王見牛而不忍殺」的例子。「直下體證」則正如胡宏認為「識仁」（識良心）最終乃實踐之事，非徒托諸空言。胡宏說「仁之道，宏大而親切，知者可以一言盡。不知者，雖設千萬言，亦不知也」，牟氏的「體證」概念，正好便指一種「親切」的知。至於「肯認之以為體」，胡宏雖未明說，但一方面他確實以「仁之體」為「良心」，一方面經過我們的分析，所謂「識心」，實即認識到自己除了有「私」的一面外，尚有此「公」的一面，並同時肯定「公」的生存狀態為價值上較高（詳見本章第二節），則「肯認之以為體」之意，已然涵乎其中。至如牟宗三說：「『逆』者反也，復也。不溺于流，不順利欲擾攘而滾下去即為『逆』。」[39] 正亦點出「識心說」的關鍵：所謂「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大」，此中操、存、養、充等字，正顯「不順利欲滾下去」的「逆反」意象。

現在我們可以回答「為什麼逆覺體證是最切中肯要而本質關鍵的工夫」的問題。重點是逆覺乃從不自覺到自覺，而此自覺實即「就良心發見處直下體證而肯認之以為體」。正如我們在第二節分析「識本心」的工夫何以必須在「先」的理由一樣，逆覺體證是自覺地作道德奮鬥的前提。因為奮鬥必涵目標，道德奮鬥的目標自然是道德生命的完成，而道德生命的完成無非就是「公」的生命的充分實

臺大出版中心

39 牟氏在別處也說：「逆覺者即逆其汩沒陷溺之流而警覺也。警覺是本心自己之震動。本心一有震動即示有一種內在不容已之力量突出來而違反那汩沒陷溺之流而想將之挽回來，故警覺即曰逆覺。」見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000年二版），頁168。

現，或「我」的最真實和應有的生存狀態之持續不墜。要實現這個目標，當然必先對這種生存狀態有所體驗（體證之），並有價值上的肯定和意志的取向（肯認之以為體），這三者同在於逆覺體證（亦即「識心」）的工夫中。因此，它乃學者成德的第一步。此所以牟宗三為胡宏辯解道：

> 朱子依伊川之義理間架開工夫入路，對於胡五峰之「內在體證」，尤不能欣賞。彼以為此是「先務知識，不事涵養」。殊不知在五峰「先務知識」不是廣泛的知識，乃是專指「先識仁之體」而言，即專指經由逆覺以默識體證本心性體而言。此是自覺地作道德實踐之本質的關鍵，何得不先？涵養亦是涵養（存養）此本心性體，何言「不事涵養」？[40]

這裡除交代了逆覺體證必須在先的理由外，還回應了朱子以胡宏為「不事涵養」的指控：胡宏說的「存而養之」（引文簡稱為「存養」），便是涵養工夫。事實上，按照我們上面的分析，「存而養之，養而充之，以至於大」正意味要使「公」的生命得以充分實現（擴充至事事物物和時時刻刻，不僅體現於「見牛而不忍殺」之一事一時而已），或使「我」的最真實和應有的生存狀態得以持續不墜，這無疑已屬涵養（完養道德生命或德性自我）之工夫。

臺大出版中心

不僅如此，牟宗三甚而反詰朱子說：

> 彼言：「未見之間，此心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源全體未嘗有一日涵養之功」云云。夫「未見之間」，功無所施。即「有用功處」，如朱子所說之平日之涵養，焉知其所涵養者是此

40 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁477。

> 「本心」耶？焉知其非成心習心耶？人皆有此本心，然不警覺而體證之，在茫茫習心本能之機括中滾，此心雖自有，亦只是隱而不顯耳。而其人即總在不覺中，不復知有其本心，亦不知其本心之何所是，不能有覿體之肯認與體證。于此而言涵養之功，則涵養甚的，真成問題矣。汝如何能知並斷定此所操存涵養的必是本心，而不是習氣本能耶？[41]

這個反詰是不容小覷的，因為它完全命中要害。此段文字的關鍵點是「未見之間，功無所施」，表示在良心發見、逆覺體證之前，根本無工夫問題，因為整個工夫歷程尚未啟動。就算有所謂「用功處」，有所謂涵養「工夫」，所涵養的可能都只是成心習心，而非自覺的本心。以在幼稚園裡讀書的幼童為例，他們接受各式各樣的訓練，如認字、算術、勞作等，但這些訓練並不等於修養工夫，因為這些學童並不是自覺地決定要學懂識字、計數和畫畫。那些練習純粹是外界所施加，而為幼童所不自覺地接受。直至學童醒悟到學習的意義，此時他們所進行的練習才稱得上「工夫」，因為這才是自覺地決定要修養而啟動的實踐和承擔。這些工夫，才是涵養其「希望學會寫字、計數、畫畫」之心。在此「自覺」發生之前，其「涵養」的，當然不是這個心（因為這個心尚未覺醒），而只是牟宗三所說的「習氣本能」。工夫自是道德修養、道德奮鬥的工夫，而道德修養和奮鬥必涵對修養和奮鬥的自我要求，此自我要求即表示「自覺」。自覺之前，道德奮鬥尚未啟動，因此並不存在工夫問題。當然，並不是說自覺前的積習毫無用處，它確可為自覺以後的修養帶來一些便利（如以往對於算術的熟習使得往後的自覺修養較易成功），只是這些積習尚未進入自覺生命的範圍內，而成自覺修養的工夫。因此，

臺大出版中心

41 牟宗三，《心體與性體》，第二冊，頁479-480。

朱子批評湖湘之學「闕卻平日涵養一段工夫」、「間斷」，其實是不相應的。因為自覺以前，無所謂闕卻工夫，而工夫歷程尚未啟動，自亦無所謂間斷。歷程啟動後的停滯（本心的重新陷溺）是間斷，啟動前則不存在間斷。同樣地，人在自覺前，外在所施加的培訓也是有用的，但這只是涵養其好習慣（積習）而已，本身不等於當事人的自覺修養，不能取代當事人的自覺，更不能保證當事人會因而自覺。至此，我們徹底明白牟宗三說逆覺體證「是道德踐履上復其本心之最切要而中肯之工夫，亦是最本質之關鍵」一語的意義。逆覺體證「是自覺地作道德實踐之本質的關鍵，何得不先？」在先，因為它是吾人進入自覺修養歷程的第一關。

談到「識心」的工夫義，可順帶回應朱子的另一種批評：「識心」是「死守」的工夫。此批評亦不稱理。朱子說「識心」不能「順理以應物」，實則湖湘要識的心，正是一順著理以應著物的心。以齊王見牛而不忍殺為例，其心當時正是順著「不可濫殺」之理，以應著「牛將被殺」一事。「識心」正是要在此順理應物之心發見的當兒去肯認它，作為道德奮鬥的目標，以期其持續保有而不墜。說穿了，就是要求以後的生命都如同這原初的表現（見牛而不忍殺）一般，能順理以應物。當然，道德世界有很多理，自非見牛而不忍殺那一刻所能窮盡，此仍賴往後不斷學習。但這些學習，正是那「保有此心」的要求之所要求：在保有此順理應物之心的要求下，必然會引發對各種道德之理的求索和服膺，否則不足以完養出一個時時順理應物的人生。[42]吾人如果是真誠地「識心」，自然不會「死

臺大出版中心

---

42 我們馬上想到明儒王守仁與門人徐愛在《傳習錄》卷上的一段著名答問：「愛曰，『至善只求諸心。恐於天下事理，有不能盡』。先生曰，『心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎』？（……）愛曰，『（……）如事父一事，其間溫凊定省之類，有許多節目。不知亦須講求否』？先生曰，『如何不講求？只是有箇頭腦。只是就此心去人欲存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。講求夏凊，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。只是講求得此心。此

守」。因此，朱子批評「識心」為不窮理、不踐理，是不公允的。

現在只剩下「識心是悖理的」一項指控。牟宗三以「逆覺體證」來詮釋「識心」，逆覺之所覺是良心或本心，然而是什麼去覺此心？答案呼之欲出，當然就是此心自己。牟氏認為，逆覺體證乃本心之自識，與一般「以主識客」的認知方式不同。在逆覺體證中，心並未歧而為二（既為主又為客、既為能又為所），故不會犯上朱子所以為的矛盾。且看牟氏的解釋：

> 這種反身的體證（觀或知）實是虛層，當下即可融於此本心而只是此本心之呈現，並無真實的能所義（主客體義）。此若簡單地說，此只是心之自知而已，並無何可反對處。此如觀察過失之心，吾亦可反身知道它是觀察之心。它觀，這是心實際在呈現觀察（明了）之活動，吾亦可反身直接知道這是觀察明了的活動。這個反身的知只是這明了活動的心之自用於其自己，結果還是那明了活動的心之自己，並不是另有一個心來知它。它有其明能明物，豈不能明其自己為明耶？是以它明其自己為明，實仍是它自己，仍只是這一明了活動之心之自己，並未歧為二心。此時之能所並無實義，只有名言上之意義，只是一個姿態。不要因為名言上有能所，便執認真有一個心為能，而此明了活動之心為所也。（……）
> 推之，就心之主宰乎身，吾亦可依其主宰作用中之覺明而知其為主宰乎身。就其一而不二，吾即可依其純一有定向中之覺明而知其為一而不二。就其為主而不為客，吾即可依其不能被推置于外而永遠超然在上之覺明而知其為主而不為客。

臺大出版中心

心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求箇溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求箇清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。」（頁30）

就其為命物而不命于物，吾即可依其為主動而不為被動之覺明而知其為命物而不命于物。凡此種種知亦皆是融于各該心義之自己而自知，而不形成另一個心。否則汝何以能說其為主宰、為一、為主、為命物等等耶？[43]

上面兩段文字，第二段明顯針對朱子的〈觀心說〉。看最後一句，可見牟宗三在處理「以心識心」的問題時，採取的正是我們之前提出的切入角度：「心是認知主體」這個命題是如何成立的？如果心僅僅能識客體，則「汝何以能說其為主宰、為一、為主、為命物等等耶？」這就迫出「自知」一觀念。自知，簡單地說就是心反身地知道自己在認知著，而知自己為認知的主體。而「這個反身的知只是這明了活動的心之自用於其自己，結果還是那明了活動的心之自己，並不是另有一個心來知它」，「一口不能自齕，一目不能自視，但心可以自知」。[44]所謂「以心識心」，看起來好像有兩個心，前者是主是能，後者是客是所，於是為矛盾。實則這只是名言上的姿態，並無真實的主客、能所義。情形就如「以放心求心」之並非以一心求一心一樣。前面說過，「逆覺」之「逆」表示不順利欲之流滾下去。其實，「逆」也表示此「自知」之義：

臺大出版中心

這裡是順所透視出的認知作用不順用於外物，而是逆回來反而用於本心之自己。（……）吾亦曰此是逆覺的體證。此是就「自知」一義而名理地分析其意義曰「逆覺」。[45]

總的來說，牟宗三以「逆覺體證」去詮釋湖湘之學的「先識本心」，回應了朱子的批評。從以上的分析看來，朱子的幾種疑慮似乎都不能成立。

43 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁334-335。
44 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁336。
45 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁336。

第五節　真正的疑慮：「發見」與「肯認」是同一種作用嗎？

朱子批評「先識本心」為「闕卻平日涵養一段工夫」，實則從對方的角度來看，這個批評並不對題。因為在他們的說統裡，工夫歷程須以自覺來啟動（「先識本心」正表示自覺乃工夫修養第一關），自覺以前並無工夫可言，最多只有不自覺的受訓。朱子又批評「識心」為「死守」：不窮理、不踐理。實則「識心」正是要識此順理應物之心的可貴，以保有此心為理想；在此理想下，窮理、順理乃必然之要求。朱子又以「『識心』為悖理」作詰難，牟宗三則以「識心」（逆覺體證）實屬「一心之自識」為湖湘之學辯護。這正是筆者想要斟酌的：牟宗三的回應成功嗎？

首先，朱子在〈觀心說〉裡明說心「為主而不為客」、「命物而不命於物」，他心裡面應該對「心是認知主體」之如何成立有一個解釋。牟宗三以「自知」或「反身的知」來解釋：心在認知客體的同時，能反身地知道自己在認知著。而這個「反身的知」只是那認知作用之反用於主體自己，並不構成主客、能所的關係。因此，心自知其為認知主體並不會落入「心同時為主亦為客」的矛盾之中。牟宗三認為，捨乎此，我們根本無從確認心是認知主體。姑勿論這種解釋是否為唯一的或最好的，我們只想指出，觀乎朱子解釋「求放心」時說：「既知其放，又知求之，則此便是良心也。」[46]本亦有一種反身的味道。因此我們有理由說，朱子對「心是認知主體」的成立問題，其解釋大抵亦類似「自知」或「反身的知」。既然如此，他又為什麼要反對「識心」呢？他的反對會否有客觀的道理在呢？

讓我們先提出一種初步論證，[47]再舉出文獻證明朱子所想的有可

臺大出版中心

46 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一，頁2593。

47 在下一節裡，我們的論證會持續深化和調整，故這裡所提的論證只是初步的。

能是以下的質疑。

筆者首先要指出，湖湘的「識心」不應類比於「自知」。我們知道，「自知」（心確認自己為認知主體）牽涉兩件事情：第一，心認知客體。第二，心即在認知客體的活動中反身自知其為認知的主體。雖為兩件事情，卻只涉及心的同一種作用——知的作用。前者是此作用之順用於客體，後者是此作用之逆用於心自己：知自己在知著。反觀「識心」，都牽涉兩件事情：第一，本心發見（「發見」一詞由胡宏說「此良心之苗裔，因利欲之間而見者也」而來）。第二，肯認本心（「肯認」一詞由牟宗三說「識心」乃「就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之以為體」而來）。然而，我們能夠說兩件事情當中只有心的同一種作用嗎？舉例來說，齊王見牛而不忍殺，這是「本心發見」，他將「不忍」用於牛。但倘若齊王接著肯認此心，他是將同一種作用反用於其心嗎？顯然不是。他的肯認並非以「不忍」的作用反用於自己，而是對之前的「不忍」給予價值上的肯定。又如今人乍見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心，此惻隱是一種作用。接著此人肯認其剛才的表現，卻非同一種作用的反身自用：他並非回頭惻隱其自己，而是檢討剛才的表現，而判斷那是應該的。由此看來，「識心」和「自知」是不對稱的，我們不能以「自知」為合理，來類推「識心」為合理。箇中的關鍵是：「自知」只涉及一種「知」的作用，而「識心」卻涉及兩種作用，先有「不忍」、「惻隱」等情感作用，後有評估該情感表現的是非判斷作用。[48]

接著我們要問：上述的質疑，是純粹由筆者提出的，還是朱子自己的想法？筆者想先退一步說：我們要探討的，是朱子工夫論的

48 然而，「不忍」、「惻隱」等固是情感表現，惟它們會否亦同時表達了是非判斷？這是情感哲學（philosophy of emotion）裡一個重要議題：情感本身是否為一種判斷？筆者將於下一節〈朱子工夫論轉向的詳檢與證成〉之第二、三小節，以注腳略陳自己的看法。

臺大出版中心

轉向是否有理，而非他本人的動機。故此，就算筆者提出的質疑並非朱子所確實想過，亦不表示我們對「先識本心」的質疑，以及對朱子工夫論轉向的理論證成，為不成立。之所以要退這一步，因為就文獻看來，朱子確未明白說出上述質疑。但筆者亦必須指出，朱子確有一種說法，讓我們有理由相信他會同意上述質疑，這就是他對湖湘學派「觀過知仁說」的批評。

「觀過知仁」是湖湘學者胡實（字廣仲，胡宏之從弟，1136-1173）、胡大原（字伯逢，胡宏之從子）、吳翌（字晦叔，胡宏之弟子）等提出的工夫指引，乃本於「先識本心」的綱領而來。其大意是：

> 「觀過知仁」云者，能自省其偏，則善端已萌。此聖人指示其方，使人自得。必有所覺知，然後有地可以施功而為仁也。[49]

臺大出版中心

留意第一句，牟宗三解釋說：

> 「苟能自省其偏，則善端已萌」，是即言于過處能觀省其為過（偏差）而心有所不安（警醒），則即是其本心之「善端已萌」（本心之善已透露）。[50]

可以看出，「觀過知仁」實本於「先識本心」。「知仁」就是肯認那觀省過失而有所不安的心（「仁」即「良心」，胡宏在《知言》裡已明說）。但朱子在〈答吳晦叔〉一文中卻批評道：

> 且心既有此過矣，又不舍此過而別以一心觀之；既觀之矣，而又別以一心知此觀者之為仁。若以為有此三物遞相看覷，

---

49 黃宗義原著，全祖望補修，〈五峰學案〉，《宋元學案》，卷四十二，頁1386-1387。
50 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁308。

則紛紜雜擾，不成道理。若謂止是一心，則頃刻之間有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？[51]

朱子認為「觀過知仁」有兩種可能涵義。第一種是：「犯過」之心、「觀過」之心以及「知觀過之心為仁」的心等，分別為三心；而「此三物遞相看覷」，這是「不成道理」的。「不成道理」即悖理，其理由當如〈觀心說〉所言，心「為一而不為二」、「為主而不為客」。如果「觀過知仁」是指三心之「遞相看覷」，便是自相矛盾的。第二種可能涵義是「觀過知仁」只涉及一心，而有三用（三種作用或表現），則問題在於「頃刻之間有此三用」，乃「匆遽急迫之甚」。留意，朱子對於第二種可能涵義，並沒有批評為「不成道理」，只批評為太過匆忙。換言之，朱子並不認為「一心三用」是悖理，只是反對提倡一種「頃刻三用」的急迫工夫。撇開朱子的批評是否稱理，我們想要指出，朱子認為「識心」、「知仁」等工夫，實牽涉心的不同之「用」：「觀省過失而不安」是一種用，「判斷此不安之心為仁」又是另一種用，兩種用是不同的。無怪乎他會將「識心」理解為「察識」。「察識」不是牟宗三的「逆覺體證」（胡宏的「識心」），後者指心的同一種作用的反身自用，前者則不然，而是指心先有一種表現（如發出善念），及後對此表現做檢討而判別其是非，而這兩種作用是不同的（關於「察識」或「省察」的詳細解說，參看本書第一章第四節）。這樣，朱子雖未明說「識心」不應解讀成「自知」，但從其以「察識」解「識心」、以「觀過知仁」為「心的不同作用的綜合運作」看來，他應該會同意這個質疑。

臺大出版中心

51 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十二，頁1911。

第六節　朱子工夫論轉向的詳檢與證成

以下，我們要進一步回應「識心說」，並為朱子工夫論轉向之合理與否做出最後裁定。但經過前數節論述，涉及內容甚多，故在進一步分析之前，先扼要回顧以上的反覆論辯。

首先，朱子對「先識本心」所做的「闕卻涵養」和「死守」的批評均不成立，但其以「識心」為悖理卻值得再三斟酌。他批評的理由是：「心為一而不為二」、「為主而不為客」。對此的回應是：心可以自知——知自己在知著。唯有如此，「心是主體」一命題才能成立。而「識心」的涵義亦類同，故並非悖理。

因此，若仍要堅持反對「識心」，理由便只有：「識心」不類同於「自知」。「自知」是「知自己在知著」，但「識心」不是「惻隱自己在惻隱著」，而是判斷心在先前的場合裡表現惻隱是合理的。關鍵是「惻隱」和「是非」（檢討先前的惻隱，判斷其合理與否）是兩種各自獨立的作用，「是非」不涵攝在「惻隱」之中。

臺大出版中心

我們說過，即使朱子沒有明確提出這個質疑，亦不足以推翻我們為其工夫論轉向所做的理論證成。何況我們有理由相信朱子會認同這個質疑：第一，他反對「一心三用」，並非因其「不成道理」，只因其「匆遽急迫」，表示他認同「觀過知仁」是心的不同作用之綜合運作的結果。第二，他以「識心」為「察識」，表示他不將「識心」類比成「自知」（一心一用而反身自用），而是將它理解為心的先後兩種作用或活動的後一種。此先後兩種作用或活動，其一是「發見」（惻隱），其一是「檢討此『發見』」或「檢討心之先前表現」（是非）。朱子所理解的「識心」，亦即「察識」，便是指「檢討心之先前表現」這種活動。

這樣，如果要維持言「識心」，就必須證明「發見」（惻隱）與「肯認」（是非）是同一種作用，或後者涵攝在前者之中，而「分」

出來或「延伸」出來。

繼續討論之前，我們須先澄清兩點。第一，去「肯認」一個「發見」不等於「知道」一個「發見」，去肯認自己的惻隱不是知道自己在惻隱。上文屢言，「肯認」是一種價值上的肯定，這是屬於「分別是非」的活動，「分別是非」指價值判斷。第二，以「是非」去代表「肯認」是必須的（詳細論證見本節第四小節），但我們為什麼要以「惻隱」而不以「是非」去代表「發見」呢？首先，以「惻隱」代表「發見」是順著胡宏自己舉的例子——齊王見牛而不忍殺——而來的，我們這樣做可以符合湖湘之學的本意。其次，如以「是非」說「發見」，則「發見」與「肯認」就必然是同一種作用：我的本心借助「是非」的樣態來「發見」（呈現），而判斷某件事為「非」，然後我肯認我這個「是非之心」，說它是「是」的，這顯然是同一「是非」作用的反身自用，故「發見」與「肯認」並非兩種作用。筆者認為這樣理解無疑是對的，只不過，朱子也是這麼說：

臺大出版中心

> 人只有兩般心：一箇是是底心，一箇是不是底心。只是才知得這是箇不是底心，只這知得不是底心底心，便是是底心。便將這知得不是底心去治那不是底心。知得不是底心便是主，那不是底心便是客。便將這箇做主去治那箇客，便常守定這箇知得不是底心做主，莫要放失，更那別討箇心來喚做是底心！[52]

以「是非」代表「發見」，湖湘之學應該不會拒絕，但這樣做就不能突出它和朱子學的分野。引文反而彰顯了一點：既然朱子都可以講「是」（肯認）一個「是非之心」，即以「是非」之作用反用於「是非之心」自己，而他卻仍然反對「識心」，則更表示他不認為「惻

---

52 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁376-377。

隱」和「是非」是同一種作用。[53]而湖湘之學卻必須包含以「惻隱」為「發見」，因此它不能以「是非作用可反身自用」來解釋「識心」之說的合理性。

現在開始，我們嘗試由淺入深地反覆為雙方提出論據。以下，「識心說」代表經過牟宗三詮釋的胡宏立場，「察識說」代表筆者所理解的朱子立場。由於本節篇幅較長，為清眉目，現將各小節之標題列出如下：

（一）「識心說」的論據：「肯認」是「發見」的延伸

（二）「察識說」的論據：「延伸」是不恰當的描述

（三）「識心說」的論據：「惻隱」和「是非」乃「一用之兩態」

（四）「察識說」的論據：「證成力量」乃「是非」獨有

（一）「識心說」的論據：「肯認」是「發見」的延伸

臺大出版中心

首先為「識心說」回應「兩種作用」的質疑，論證「發見」與「肯認」是心的同一種作用。我們試提出一個類比論證。

比方說，一人看見甲物大於乙物，稍後又看見乙物大於丙物，於是他判斷：甲物大於丙物。事後他再加以反思而組織出一條通則：凡甲大於乙，而乙大於丙，則甲大於丙。這人的前後兩個判斷（即先前那應用於實物上的判斷，及其後那關於通則的判斷），實際上並不出於兩種不同的心靈作用或思維能力：後一判斷並非出於一種有別於前一判斷的作用，而只是前一種作用的延伸——同一邏輯思維作用的延伸。就是說，前後兩個判斷其實都運用著同一種邏輯推理能力，後一判斷運用它來反省前一判斷，而整理、提煉、組織

53 或說：在朱子，「是非」和「惻隱」均屬「情」。但我們應注意，朱子從沒明確表示「是非」是一種「情感」（emotion）。筆者認為，在朱子，「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」都是情感，唯獨「是非」不是（或至少缺乏顯明的情感義）。關鍵是他的「情」概念並不全指情感，我們在本章第七節將提出相關舉證和討論。

出前一判斷所隱含的通則來。

「發見」與「肯認」的關係似乎都是這樣。齊王見牛而不忍殺，這是「發見」，表示其心判斷「那頭牛不應被殺」，實踐地體現著「對有生之物應當仁慈」之理。情形就如上述那人的前一判斷，實際上也是應用著「凡甲大於乙，而乙大於丙，則甲大於丙」這條邏輯規則。然後齊王對「發見」之事加以反省，而組織出「對有生之物應當仁慈」的理則來，並肯定其心之前的表現為合理，這是「肯認」，相當於上述那人事後組織出「凡甲大於乙，而乙大於丙，則甲大於丙」的理則來。倘若我們的邏輯例子表示前後兩個事件乃心靈的同一種作用的延伸，則齊王的例子似乎亦然。

據筆者所知，牟宗三並無提出過上述類比論證，但他在評論朱子〈答吳晦叔〉一文（上文曾引錄）對「觀過知仁」的批評時，卻說過以下一番話：

臺大出版中心

> 知此觀時所呈現之本心即是仁（仁心覺情、仁體），此知只是一虛層，並非一實層。此「知」字只是說明上之自覺自證，無所謂「又別以一心知此觀者之為仁」也。朱子視此「知」字為別是一心，顯是以虛為實，故加「文致」。自實際言，只是一本心之呈現，此自覺自證而為說明上之「知」字並無所增益。若說別是一心，亦只是吾人之說明活動耳。若在實踐之當事人自己，則只是一自知自證，自明此本心即為仁耳。若果此自知自證自明有一種肯認之力量，則還是那本心之呈現，融此自知之肯認于本心而為一也。[54]

「此自覺自證而為說明上之『知』字並無所增益」（「知」即「肯認」）一語，如果用來解釋上述邏輯推理的例子，就是說：那人後來

54 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁315。

經反省而組織出一條通則，並不表示他做了異乎前一判斷的另一種「知」的活動，而知多了什麼；因為早在他判斷甲物大於丙物時，他已經知道「凡甲大於乙，而乙大於丙，則甲大於丙」了。自實際言，前後兩個事件均是同一邏輯思維能力的呈現。事後的知，只是一種「說明活動」：將早已知道的理則用語言組織出來。若在實踐之當事人自己，卻只是同一種知的再次表現、重複作用（就是我們說的「延伸」），反身確認他知道剛才所已知道的理則而已。同樣的道理移到「識心」上講，齊王見牛而不忍殺，表示他判斷「不應殺那頭牛」。然後他反省並肯定其心之表現為合理，只是再一次表示他的先在判斷：不應殺那頭牛。自實際言，這種「肯認」根本融於那不忍之心而只是那同一本心之「發見」。

（二）「察識說」的論據：「延伸」是不恰當的描述

臺大出版中心

現在輪到為朱子發言。我們要指出，上述類比並不妥當，因為兩個例子是不對稱的。故此，說「『是非』乃『惻隱』的延伸」並不恰當。

我們試從觀察者的角度來描述「甲物大於丙物」的例子。這個例子中包含兩個事件，第一個事件可描述為：

> 那個人判斷：甲物大於丙物。

然後是第二個事件：

> 那個人判斷：凡甲大於乙，而乙大於丙，則甲大於丙。

明顯地，兩個事件都涉及「判斷」，都屬於「語言行為」（邏輯推理能力的呈現必須通過語言），彼此是同質的。這樣，說「後一判斷是前一判斷的延伸」是可理解的，因為「延伸」必須預設「同質」。

再看「齊王不忍殺牛」的例子。當齊王「肯認」他之前的「發見」，這裡亦涉及兩個事件。然而，第一個事件似不能如此描述：

齊王看見那頭牛在觳觫，而判斷：那頭牛不應被殺。

這個描述似乎不相應於齊王的實際表現，因為齊王在那一刻只是表現了一種情感，而未進行任何語言行為。因此，第一個事件應該如此描述：

齊王看見那頭牛在觳觫，而有「不忍」的情感反應。

至於第二個事件，則可描述為：

齊王判斷他剛才的「不忍」反應為「是」。

我們發現，第一個事件不牽涉語言行為，而第二個事件卻牽涉。這樣，說一個判斷（語言行為）是一個情感反應（非語言行為）的「延伸」，其意義是難明的。實情更應該是：兩個事件之間並無延伸關係（儘管有因果關係），關鍵就在於「非語言行為」和「語言行為」是異質的。之前的「邏輯例子」是判斷延伸為判斷，「不忍殺牛的例子」卻是先有情感，後有判斷，而後者不是前者的延伸。因此，兩個例子是不對稱的。[55]

臺大出版中心

55 這裡即涉及情感哲學中一個富爭議的問題：情感本身是否為一種判斷（judgment）？關於此一議題，*The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (Edited by Peter Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2012)裡有兩篇文章值得參考，分別是John Deigh, "Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology" 及 Bennett W. Helm, "Emotions and Motivation: Reconsidering Neo-Jamesian Accounts"。這個問題的其中一個爭議點，是情感是否為一種具備「命題內容」（propositional content）的「認知狀態」（cognitive state），如是，則情感就可算作判斷。對此，反對者的其中一種理據是：人類以外的動物和人類的嬰兒皆有情感，但卻沒有語言能力，因此情感不當具有命題內容。然而，即使是這類反對者，似乎亦難以否認：情感本身是一種評價（evaluation），儘管它可以是「非認知性的評價」（non-cognitive evaluation）。而既然是評價，便很難說它不是判斷。在這個意義下，湖湘學派的「識心說」應可得到一定支持，因為他們大

在上一段引文裡，牟宗三說：「自實際言，只是一本心之呈現，此自覺自證而為說明上之『知』字並無所增益。若說別是一心，亦只是吾人之說明活動耳。若在實踐之當事人自己，則只是一自知自證，自明此本心即為仁耳。若果此自知自證自明有一種肯認之力量，則還是那本心之呈現，融此自知之肯認于本心而為一也。」但筆者認為，即使「自知自證」，仍是牽涉兩種作用。因為「自知自證」無論如何都必須是一種語言行為，是「我判斷：我的心為仁」，斷不可以又是另一種情感反應。換言之，實情是「我『是非』我的『惻隱』」，而非「我『惻隱』我的『惻隱』」。「肯認」必須是「是非」，因為「肯認」必然是判斷心的先在表現為「是」的活動，這是「是非」的作用。當事人固然是自知自證自明，但這並不表示同一作用的反身自用。這個自知自證自明正是對先前的「惻隱」進行「是非」判斷，前後涉及兩種作用：非語言的與語言的。

臺大出版中心

（三）「識心說」的論據：「惻隱」和「是非」乃「一用之兩態」

現在試進一步為「識心說」辯護。這裡先提出一個概念：「一用多態」。舉例來說，「跑」是一種作用，而「飛奔」和「緩跑」就是「跑」的兩種模態。要證成「識心說」，關鍵是說明「發見」和「肯認」乃同一種作用。但明顯地，惻隱是惻隱、是非是是非，如果

可主張：情感（例如齊王之不忍）已然是一種評價活動。至於其後那「肯認」的工作，只不過是對此先在的評價予以「命題化」。實則「發見」與「肯認」（命題化的判斷）兩者，其為評價一也。筆者無意否決這種說法。事實上，我們目前的討論只是一個階段（換言之，筆者最後無意堅持說「情感不是判斷或評價」）。在下一小節（「識心說」的論據：「惻隱」和「是非」乃「一用之兩態」），我們將嘗試為湖湘學派提供進一步的論據，把「發見」和「肯認」一概視為「價值表態」（即相當於剛剛提到的“evaluation”）：前者為非語言性的，後者為語言性的。這樣便可以說：「發見」和「肯認」兩者之間乃一種延伸。只是，隨後的第四小節（「察識說」的論據：「證成力量」乃「是非」獨有）將指出，即使「識心說」能把「發見」和「肯認」講成一種延伸，其說法相比於朱子的「察識說」而言，仍然有其弊病。

要調合兩者為同一作用，便應將它們統合或收攝於一種更高層次的作用中，而為其兩種不同模態：非語言的與語言的。「一用多態」的概念有助精緻化「識心說」，使之一方面能說「識心」是心的同一作用的反身用於其自己（因「一用」故），一方面仍能承認「惻隱」和「是非」的區別（因「兩態」故），而非勉強地在二者間直接畫上等號（因「兩態」畢竟是「兩」）。我們將指出，牟宗三實際上即運用著「一用兩態」去進行論述。

接著的問題自然是：那個位居「惻隱」和「是非」之上而為統攝者的作用是什麼？牟宗三在此提出了「本體論的覺情」：

> 「心有所覺謂之仁」，此語等於說：心有所感覺、不麻木、謂之仁。句中雖有「所」字，然實非認知活動中能所之所，而是著重在此「覺」字之本身。如諸葛公云：「揭然有所存，惻然有所覺」，（……）此惻然之覺之具體意義，舉例言之，如常有不安不忍之感，常有悲憫之懷。不必問所不安不忍的特殊對象是什麼，亦不必問所悲憫的特殊對象是什麼。（……）只看這悲憫之懷之自身，只看這不安不忍之感之自身，這便是仁了。（……）然則從不安不忍之自身、悲憫之自身、憂之自身，總之是「惻然有所覺」之覺之自身去了解仁之名義正是恰當而切至者，此即是「以覺訓仁」之切義。此不安、不忍、惻然之覺體（覺即是體）仁體（仁心即是體）一旦呈現，自能隨事感通，當機而發，而所不安不忍者自不能外。此即為仁體之感潤無方，其極也即為「以天地萬物為一體」，亦所謂「渾然與物同體」也。（……）是故此不安、不忍、惻然之覺（甚至說知覺）顯然是一個本體論的實體字，而不是一個認識論的認知字，是相當于Feeling（覺情），而不相當于Perception（取相的知覺）。Feeling是Moral

臺大出版中心

> feeling, Cosmic-feeling之feeling，吾人可名之曰「本體論的覺情」(Ontological feeling)，而不可看成是「認識論的取相的知覺」(Epistemological perception)。以前詞語簡略，亦說為「知覺」，而其意實即「覺情」。並非認知的取相的知覺也。[56]

牟氏這裡是要解釋湖湘學派的「以覺訓仁」。他指出，「覺」是「覺情」而非「知覺」，即使湖湘學者間以「知覺」說之，其意亦當指「覺情」，因為「以覺訓仁」之「覺」明顯不是「認知的取相的知覺」。這段話的主要目的無疑是為湖湘之學澄清「以覺訓仁」的意義，但從其以「本體論的覺情」來標示不安、不忍、悲憫、惻然有所覺的特質看來，我們亦可以說，牟氏是從「惻隱」上提一層，點出「覺」這種作用，去涵攝「惻隱」，以之為「覺」的一種模態。在這段引文之後，牟氏隨即表示「羞惡」、「恭敬」和「是非」也是「覺」的三種模態：

臺大出版中心

> 此仁心覺情是一超越的、創生的道德實體。在當機而動中，其直接相應其自體而顯發者是不安、不忍、與惻然；在對可羞惡之事上，則整肅而為羞惡、果斷，此即其義相；在對恭敬辭讓之事上，則平靜舒展而為恭敬、辭讓，此即其禮相；在對是非須辨別而不可混之事上，則澄然貞定收斂而為

---

56 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁276-277。牟宗三對引文中諸葛亮兩語多所推崇。他在別處亦提過：「諸葛亮說：『惻然有所覺，揭然有所存。』這句話就見出諸葛亮是了不起的聖人。一個人的生命，把『四端之心』概括起來，這兩句話就夠了。『惻然有所覺』表示一個人的生命，人的心靈常惺惺。你常常有所警覺，心中常常有不安，你總不能麻木不仁。這樣才表示你這個生命是活的，要不然你這個生命死掉了。」見牟宗三，〈《孟子》演講錄〉(六)，《鵝湖月刊》第353期(2004年11月)，頁6。然而，查諸葛亮的〈戒外甥書〉，牟氏所引兩語應作「揭然有所存，惻然有所感」，見諸葛亮著，段熙仲、聞旭初編校，《諸葛亮集》(北京：中華書局，1960年)，頁28。

> 明辨與清晰，此即其智相。義禮智皆以仁心覺情之超越體為其底據，但卻都不是直接相應此超越體自身而顯發者，都好像有一特殊之定向，有一屈曲之局限，雖亦是此體自身之所起者，然而卻是此體自身起了縐縐，因而顯出紋路與脈絡。其所以起了縐縐，是因為所當之機有不同，是相應這機而縐起來的。然而因是仁心覺情之天理當如此，故雖起縐縐，而其自體仍平平。此縐縐是天理決定，非物氣決定（即非感性的、非被動的）。然而總是縐縐，故亦總有特殊之定向與特殊之局限，因而與這仁心覺情之自體總有其各自相當之距離。此即其雖一體而有異也。[57]

「仁心覺情」（本體論的覺情）在不同的機緣上會以不同的形態呈現。「惻隱」（不安、不忍、惻然）是直接相應於其自體的呈現。除此之外，它還有「義」、「禮」、「智」三相。不稱「惻隱」為「仁相」，乃因「相」表「縐縐」──非直接相應其自體，而「惻隱」非「縐縐」，故不以「相」言。此覺情的自體是「平平」的，而三相則代表此體自身起了「縐縐」。依筆者理解，「平平」和「縐縐」當是以水為喻，「平平」意指水面波平如鏡，「縐縐」則指水面起了波紋。但「平平」與「縐縐」者皆為水，是「一體」之同質。這樣看來，牟氏之說並不完全等於以「四端」為「一用四態」，但兩者其實沒有重大差異。其一，「仁心覺情」雖稱「體」，但「惻隱」卻是其直接相應的「用」，故此可說「仁心覺情」既是體又是用。無論說「一體」還是「一用」，皆指同一個「覺」而言，「體」、「用」的標籤在此不必拘泥。其二，牟氏雖未將「惻隱」稱為「仁相」，但我們仍不妨稱之為一種「態」（正如「平平」都可說是水的一種

57 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁277-278。

臺大出版中心

「態」），只是它乃「仁心覺情」的「直接之態」，而「是非」等則為其「非直接之態」。是故，「惻隱」和「是非」實屬同一種「覺」的「兩態」。

以上的概念修正僅出於方便，實則「直接」與「非直接」的分別無關宏旨，重要的是那個「覺」究竟是什麼作用？它如何能涵攝「惻隱」與「是非」於一身？水的比喻甚為明白——水平水縐皆是水，但為什麼「惻隱」、「是非」皆是「仁心覺情」？

我們試來說明這個「覺」。在筆者心目中，有幾個詞項都可以用來標示和說明「覺」的意義，例如可以叫它作「價值覺」或「價值自覺」，甚或「價值直觀」也未嘗不可。但經過考慮，筆者決定選用「價值表態」一詞。最重要的理由是「表態」有「主動」的意味，以「乍見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心」為例，那個見者在此是主動地表達出一種態度：他不願意那個孺子入於井。這個態度純粹是由主而發的，不是去「觀」一個現成的、擺在那裡的物事。至於「價值自覺」，雖然都有「主動」的意味，但由於我們本來是要解釋「覺」字，如果我們所選用的代換概念中又有「覺」字（如「價值覺」），似乎便不夠理想。

臺大出版中心

筆者提出「價值表態」一詞，最主要的用心自然是從「惻隱」和「是非」上提一層、抽象一層，使得「覺」這種作用之「能涵攝惻隱（情感表現）和是非（價值判斷）」成為可理解者。「表態」顯然不如「判斷」之僅指語言行為般鑿實，而可以兼涵非語言行為。換言之，「惻隱」雖然難以稱為「價值判斷」，卻可以是一種「價值表態」：「非語言性的價值表態」。而「是非」雖然是「價值判斷」、語言行為，並非情感表現，但亦屬於「價值表態」：「語言性的價值表態」。再者，如果這種概念歸屬能夠成立，則「肯認本心」就可以是心之同一作用的反身自用：「價值表態」的能力呈現（「發

見」、「惻隱」），然後它反身對自己表示價值上的肯定（「肯認」、「是非」）。這是「價值表態」的能力對其自己表達一種「價值表態」（判斷自己是善的、是的、對的、好的），等於說「我『覺』我的『覺』」（此「覺」取「價值表態」義），不涉及兩種作用，只涉及同一作用的兩種模態（非語言的與語言的）而已。[58]

至於「惻隱」為什麼能算作「價值表態」？試再以觀察者的角度來描述，「乍見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心」的事件可以描述為：

> 那人乍見孺子將入於井，而有「怵惕惻隱」的情感表現。

這無疑是準確的描述。但筆者認為，這件事同樣可描述為：

> 那人乍見孺子將入於井，而通過情感方式（「怵惕惻隱」）表達了一種態度：他不願意「孺子入井」之發生。

臺大出版中心

前後兩個描述應為同等準確。那人雖無表達出一個價值判斷（語言行為），卻仍是進行著一種和價值有關的「表態活動」，用非語言的方式、情感的方式「宣告」了一項「價值態度」或「價值取向」：他不願意「孺子入井」，並傾向於相信「孺子入井」是不應該的、不合理的。「態度」和「傾向」是非語言性的。倘若他及後做出反思而判斷說：「孺子入井是不應該發生的。」這只是同一態度借助語言的形式而重現，只是「表態」的模態不同。並且，此重現同時表示他信任和認同自己剛才的價值表態，就是說，他判斷：由於孺子入井是

58　這就印證了筆者在本章注55裡的說法：「筆者最後無意堅持說『情感不是判斷或評價』。」對於情感哲學裡那個富爭議的問題——情感本身是否為一種判斷，筆者事實上無意選擇一個明確的取態，以其並非必要故。我們只需表明：即使這裡的「一用兩態說」——把「惻隱」之情感表現也視為一種價值表態——能夠成立（因而，「識心說」之以「識心」工夫為「心之同一作用的反身自用」亦能成立），湖湘學派仍得面對一些理論負擔，詳見下一小節。

不應該發生的，所以他剛才的「怵惕惻隱」乃應有之表現。這就是對剛才的「惻隱」表示「肯認」，是同一價值表態能力的「反身自證」：雖然是「他『是非』他的『惻隱』」，但這只是模態之別，實際上仍然是「他『覺』他的『覺』」（此「覺」取「價值表態」義）。

以上，我們提出「價值表態的一用兩態」來為「識心說」辯護，統攝了「惻隱」與「是非」於「價值表態」（覺）一作用之下，而為其兩種模態——其一為「非語言性的情感表現」，其一為「語言性的價值判斷」；從而將「識心」詮釋成「價值表態的反身自用」，說明了「識心只涉及一種作用」的觀點。以下我們將進一步提出朱子「察識說」的論據，並為其工夫論轉向之合理性問題做最後判定。

（四）「察識說」的論據：「證成力量」乃「是非」獨有

臺大出版中心

我們一直思索討論的，是「發見」（惻隱）和「肯認」（是非）究竟是一種作用還是兩種作用。「識心說」必須堅持它們是同一種作用，以回應朱子那「悖理」的指控。「察識說」則要盡量論證兩者的差異，指出它們是心靈的兩種獨立作用。經過上一點分析，「識心說」可藉「一用兩態」來回應。這個構想的好處是能夠承認「惻隱」與「是非」的差異，但仍可將兩者視為同一種作用。「一用」是「價值表態」，「兩態」則為「惻隱」和「是非」，是「價值表態」的兩種模態。因此，從「發見」到「肯認」的過程本身，其實只是「價值表態」在模態上的轉換，無須講成兩種完全不同的作用。換言之，「肯認本心」依然可類比於「自知」（我知我在知著），是同一作用的反身自用，不必如朱子的「察識說」般，講成「情感表現」與「是非判斷」之兩種作用。

「一用兩態」的觀點確實言之成理，但筆者對它尚有一點保留。

所謂「一用兩態」，乃是通過一種抽象，將「惻隱」和「是非」統攝於一種作用下，將它們的差異看成只是模態之異，而模態之異卻無關宏旨。然而筆者認為，「一用兩態」由於將注意力集中在「一用」上，導致在說明「肯認」工夫的實義時顯得過分抽象，未能正視和點明「是非」作用的關鍵特性，反不如「察識說」之清晰明白，因而引出一個比較嚴重的問題。讓我們先從「是非」的特質談起。

筆者認為，惻隱、羞惡、辭讓（恭敬）、是非等「四端」之中，唯獨「是非」因涉及「理由賦予」的活動而具備「證成力量」。「證成」是「理由賦予」的活動：對一件事情、一個行為或一種觀點賦予理由，以成其為合理，即為吾人的理性所認可和接受。它不等於或不能化約為「情感抒發」。「抒發情感」不是「賦予理由」，因為理由必須通過語言來表達（我們不能設想一個無須通過語言來表達的理由）。換言之，「理由賦予」必須是一種語言行為。就算是「自知自證」，雖然無須宣之於口，但當事人都必須在心裡以語言向自己陳述理由：構作若干命題、組織論證，以推論出合理的判斷。命題、論證、推論、判斷，都不能離開語言。由此看來，「是非」（尤其在朱子的理解下）的獨特性在於：第一，「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」（作動詞看時）都是「情感抒發」的活動，不是語言行為，故不能賦予理由。只有「是非」（是非判斷之活動）才是語言行為，具備「理由賦予」的可能。我們將會指出，「是非」不應被看成一種道德情感（當它作名詞看時）或抒發情感的活動（當它作動詞看時），否則會造成嚴重的理論困難。第二，至少在朱子的規定中，「是非」確然是一種「理由賦予」的活動。回看第三節其中一段引文，朱子說：「窮理之學，只是要識如何為是，如何為非，事物之來，無所疑惑耳。」「窮理」和「是非」的概念連繫是顯而易見的。但這裡說「是非」是「識如何為是，如何為非」，好像說「是

臺大出版中心

非」只是要識一件「是」的事情是「如何」「是」法，「非」是「如何」「非」法，強調的是「如何」而不是「為何」，似乎「是非」與「理由賦予」之間尚有一間之隔。蓋「理由賦予」嚴格來講乃針對「這件事為何合理」一類的問題，而非回答「如何」的問題。然而，朱子在別處卻清楚告訴我們，「是非」乃一種「理由賦予」的活動：

> 知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。[59]

朱子在這句注文裡極為濃縮地將幾個概念串連起來，包括「知言」、「盡心知性」、「窮理」（究極其理）和「是非」。他將「是非」規定為「識是非得失之所以然」，即識「是」「之所以」或「為何」為「是」、「非」「之所以」或「為何」為「非」。是非的「所以然」，只能是「理由」。「是非」活動就是要提出一件事情之所以堪稱為「是」或「非」的理由。因此對朱子來說，「是非」顯然是「理由賦予」的活動。即使他有時說「是非」是「識如何為是，如何為非」，這個「如何」都應作「為何」解。[60]這裡雖只舉出朱子個人對「是非」的概念規定，但我們將會指出，這種規定有客觀理論上的必要，非徒為朱子的主觀選擇。

臺大出版中心

由以上兩點，我們可以得出結論：由於「是非」（尤其在朱子）是「四端」之中唯一的「理由賦予」活動，因此「證成力量」乃「是非」所獨有。接著我們要論證：所謂「肯認」的工夫就是對「發

---

59 朱熹，《四書章句集注》，頁322。

60 關於朱子之使用「如何」一詞，《朱子語類》即至少有兩個符合筆者理解的例子。第一個：「問：『《或問》，物有當然之則，亦必有所以然之故，如何？』曰：『如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，從兄如何卻須要弟，此即所以然之故。如程子云：「天所以高，地所以厚。」只言天之高，地之厚，則不是論其所以然矣。』」（卷十八，頁414）第二個：「格物，是窮得這事當如此，那事當如彼。如為人君，便當止於仁；為人臣，便當止於敬。又更上一著，便要窮究得為人君，如何要止於仁；為人臣，如何要止於敬，乃是。」（卷十五，頁284）

見」提出「證成」，因此，「肯認」必須是「是非」。

「肯認」是一種工夫，是去給予心之「發見」（在胡宏是「本心」、「良心」呈現，在朱子則是「心之依理而動」的表現）以價值上的肯定，並將「心之持續保有這種善的狀態」確立為道德修養和奮鬥的目標。我們試剖析「肯認」這一活動：首先，它不可能等於「發見」，因為這樣就等於取消了修養者所應做的工夫。舉例，齊王見牛而不忍殺，如果才不忍（發見）就已經肯認了，那麼齊王根本無須做任何工夫，只需靜心等待下一次「發見」就可以了。道德修養即無異於不斷等待一次又一次的「發見」。其次，「肯認」不可能是僅僅知道「發見」，因為僅僅「知道」並不包含價值上的肯定，並不保證有一道德奮鬥的目標被確立起來。復次，「肯認」亦不可能只是對「發見」表達感性上的喜好，因為感性之喜好純屬主觀的口味問題，不能確立道德上之「是」或「善」。這樣看來，「肯認」就只能是這樣一種活動：它知道先在的「發見」現象，並判斷該現象是應有的、善的，值得持續保有，並以「持續保有之」為人生修養的目標。如此的「肯認」工夫，顯然是對「發見」進行「語言性的價值判斷」，而非「非語言性的情感表現」。再者，它同時應是一種「理由賦予」的活動，而非「情感抒發」，是對「發見」之為善的、應有的之判斷提供理由。因此，這種工夫無疑就是「是非」。當然，理由是可以一直追問下去的，例如齊王復可自疑：為什麼對牛表現「不忍」之情是應該的？我為何應珍惜和守護他者的生命？但要回答這些問題，以及可能有的後續追問，所依賴的仍然是「理由賦予」的力量，提供理由去證成其看法。初步的「是非」未必即能提供徹底解決問題的終極理由，但無論如何，要貞定我們對原初那「發見」的價值肯定和道德目標的追求，還是有賴於「是非之心」的不斷思索、反覆推明。朱子喜將「仁、義、禮、智」配「春、夏、秋、冬」

臺大出版中心

和「元、亨、利、貞」，智的「貞」德，他是很重視的。「貞而不固，則非貞」，[61]「在冬，則見其有箇貞固意」，[62]「貞固以貞為骨子，則堅定不可移易」。[63]「貞」以「固」規定，「貞固」以「堅定不可移易」規定。因此，智有「貞固」的特質，有「堅定不可移易」的功能：貞定我們對道德目標的認識和追求，使堅定不移。唯有不斷思索、反覆推明，用理據說服自己，辯破種種詰難（來自自己與他人的）和誘惑，證成道德理想之價值，方得「貞固」。唯「是非之心」具有這種「證成力量」。

明乎此，我們就能了解，為什麼「是非」不可以是道德情感或抒發道德情感的活動。因倘若連「是非」都屬情感活動，則「肯認」的工夫（在朱子則為「察識」工夫）便落空了。「肯認」不是感性喜好的宣示，而必須是「依理由而作價值肯定」的工夫。「四端」之中，惻隱、羞惡、恭敬都是情感活動，並非理由賦予活動，不具備證成功能。如果連「是非」都屬情感活動，那麼「證成力量」便失其所寄。如此，「肯認」便無異於對「不忍殺牛」等現象抒發一種主觀的崇敬、愛好，不能通出去而提供客觀的、超然的理由證成。總之，若「肯認」就是「依據理由而對『發見』作價值肯定」的工夫，則人的心靈便必須具備提供理由的機能，而此機能捨「是非之心」則無從落腳（因惻隱、羞惡、恭敬皆為情感活動故）。因此，「是非」決不應作道德情感或抒發道德情感的活動看。這是從客觀道理上講。至於朱子之不以「是非」為情感的文獻舉證和分析（在朱子，「是非」是「情」，但「情」不一律作「情感」解，「是非」即一個特例），則見本章第七節。

釐清了「肯認」和「是非」的意義後，我們便可說明「一用兩

臺大出版中心

61 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁 109。
62 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁 105。
63 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁 109。

態」如何失諸抽象。「一用」是「價值表態」；「兩態」分別是「惻隱」和「是非」，前者是「非語言性的價值表態」——情感表現，後者是「語言性的價值表態」——是非判斷。這個理論的結構無疑是精緻的。然而，由於它的目的在於證成「識心」乃「心之同一作用的反身自用」，焦點便自然集中在「一用」上，將「兩態」的差異盡量地「無關痛癢化」，從而認定：從「發見」（惻隱）到「肯認」（是非）只是同一作用以不同模態來呈現。具體而言就是：「惻隱」是一種「價值表態」，發出了一種關於道德價值的意願、態度、傾向；「是非」是「價值表態」的另一種模態，把剛才的意願、態度和傾向用語言表述出來。「肯認」不過是「發見」時的態度或意向的一種複述、重申或再現，它們的差異純粹是形式上的。但是，經過上面的分析可知，「肯認」並非「發見」的重申，而是有「實質生產」的，所增益的就是理由和證成；從事「肯認」工作的是「是非之心」，它不是「惻隱之心」的「傳話人」，而是扮演著獨當一面的角色：一個具有「證成力量」的仲裁者、理由提供者。「惻隱」的出現，是對私欲予以「力量上的壓服」，儘管這種力量是來自「本心」的，但仍只是一種訴諸情感力量的抗拒和不願意，並未提供任何理由；「是非」的仲裁，才是「道理上的折服」，提供理由以裁定「惻隱之心」勝訴。牟宗三說「觀過知仁」的「知」並無所增益，在這個意義下，筆者不能同意。這樣看來，「發見」和「肯認」的差異是實質的、非形式的，後者並非前者之無所增益的再現。在如實認識和說明「肯認」的涵義上，這種差異並非無關痛癢。是故在這裡，「一用兩態」是失諸抽象的，它過當地泯除了「惻隱」與「是非」的差異，隱沒了「是非之心」的特有功能。

反觀朱子的「察識說」，卻能充分正視心靈在檢討其表現時的「是非」作用：

臺大出版中心

> 有涵養者固要省察，不曾涵養者亦當省察。不可道我無涵養工夫後，於已發處更不管他。若於發處能點檢，亦可知得是與不是。[64]

「省察」與「察識」同義，是檢討心靈的表現（即所謂「發處」），判斷其是非。「肯認」——對心靈之合理表現依據理由而給予價值上的肯定，證成其為合理——自然包含於這種工夫之中。如果「肯認」必須是「是非」，則朱子將湖湘之學的「肯認本心」說成「察識」，自然是有道理的。並且，由於「是非」在朱子明確地被理解為「理由賦予」的活動，因此他更能正視和說明「肯認」的特殊性格，不會簡單視為只是「發見」之藉另一模態而再現。這樣看來，「察識說」還是比較清晰的。而且，如果我們接受「察識說」，就無須承擔因過於強調「發見」與「肯認」為「一用」而帶來的「隱沒了『肯認』的『理由賦予』作用」的理論代價。

臺大出版中心

或許我們還可以再退一步，讓「一用兩態」再作修正，將「兩態」講成「非理由賦予式的價值表態」與「理由賦予式的價值表態」。不過，即使這一修正成立，都已經是一種無甚價值的自圓其說了。如果它所達至的理論效果只是和「察識說」一樣，那麼我們更沒理由說：直截了當的「察識說」，比這個迂迴曲折的說法為差。但筆者想表明，我們的目的不在於推翻「識心說」，只是要論證「察識說」有其理論優勢。因此，我們無須杜絕「識心說」的一切自圓其說的可能，只是要表明「察識說」在正視「肯認」的特性上顯得更為簡明、清晰、直接和具體。

更何況，無論以上的修正是否成功，都不能迴避一個嚴重問題。「識心說」終究必須堅守一種論調：「識心」就是「心的同一作

---

64 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1515。

用的反身自用」，配上「一用兩態」而言，就是「價值表態反身肯定價值表態之能力自己」。然而問題是：「惻隱」是價值表態，「是非」也是價值表態，那麼「價值表態反身肯定價值表態之能力自己」到底表示「惻隱之心的自我宣判」，還是「是非之心的客觀仲裁」？正如剛才所言，「惻隱」的呈現，儘管是道德情感，但仍只是對私欲予以「力量上的壓服」，對欲望宣示了一種抗拒和不願屈從的意向。反過來說，當欲望作祟時，其實都宣示了一種不願服膺道德的意向。當兩種意向反覆傾軋時，我們為什麼應在價值上肯定道德情感而拒絕私欲？這裡自需一個客觀獨立的、超然的、中立的仲裁機制，給予理由以回答「我為何應道德而不應順從欲望」的問題，肯定和確認道德的價值，這就是「是非之心」的角色和功能。在從「發見」到「肯認」的過程裡，「肯認」必須是由「是非之心」的中立仲裁而來的、判斷「惻隱之心」勝訴的客觀裁決，才可杜絕「『肯認』只不過是一種『自我感覺良好』的宣告」之可能。然而，對「一用兩態」來說，由於「惻隱」和「是非」都被說成「價值表態」，當「發見」已經是「惻隱」的呈現，若更進而高舉「價值表態反身肯定價值表態之能力自己」來規定「肯認」，則我們怎知「肯認」就是「是非之心的中立裁決」，而非「惻隱之心的獨白」、「惻隱之心的自我宣判」？換言之，「識心說」為了維護其論旨，很可能會失諸抽象地、過分籠統地隱沒了「是非之心的中立裁決」和「惻隱之心的自我宣判」之區別。不能清晰準確地區別開二者，等於不能突顯「肯認」工夫的應有和實質意義。

說「是非之心」是中立的仲裁機制，「中立」即表示「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」有可能「敗訴」。換言之，「惻隱」等道德情感是有可能「發錯」或「不中節」的。朱子的想法正是如此：

臺大出版中心

> 惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。[65]

> 惻隱、羞惡、是非、辭遜，日間時時發動，特人自不能擴充耳。又言，四者時時發動，特有正不正耳。如暴戾愚狠，便是發錯了羞惡之心；含糊不分曉，便是發錯了是非之心；如一種不遜，便是發錯了辭遜之心。日間一正一反，無往而非四端之發。[66]

對朱子來說，惻隱、羞惡之發可以「中節不中節」（合理不合理），而四端之發又有「正不正」可言。但中節與否、正與否，如果真要有一客觀恰當的裁定，總得依靠一位中立的仲裁者，這個角色自然非「是非之心」莫屬。否則，「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」之被判為中節，便無異於它們的自我宣判。如果道德情感真的在客觀道理上具有較高價值，就必須超越這種「獨白」的層次，通過「是非之心」的客觀審理程序。當然，朱子明說「是非之心」都可以發錯，然而是誰去判「是非之心」發錯？畢竟仍是「是非之心」自己，就像上文引過的一段話：

臺大出版中心

> 人只有兩般心：一箇是是底心，一箇是不是底心。只是才知得這是箇不是底心，只這知得不是底心底心，便是是底心。[67]

言下之意，只要知得「是非之心」發錯，只這「知得」便是發對了的「是非之心」了。正如推翻法庭判決的仍然是法庭，這並無損法庭的超然、中立和客觀。

---

65 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1285。
66 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1293。
67 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁376。

或者說：「是非之心」如何可能中立？如果前文分析不誤，則人的生存狀態不在「私」即在「公」。而「是非之心」發用時，人當在「公」的狀態中。換言之，「是非之心」乃屬「本心」一方，而不在「私欲」一方，那又怎能說它是超然於公私之上的中立仲裁者？即連朱子自已也說心只有一，不為「道心」即為「人心」，而「是非之心」乃屬於「道心」：

> 人自有人心、道心，一箇生於血氣，一箇生於義理。飢寒痛癢，此人心也；惻隱、羞惡、是非、辭讓，此道心也。[68]

> 心一也，操而存則義理明而謂之道心，捨而亡則物欲肆而謂之人心。亡不是無，只是走出逐物去了。自人心而收回，便是道心；自道心而放出，便是人心。頃刻之間，恍惚萬狀，所謂「出入無時、莫知其鄉」也。[69]

臺大出版中心

> 此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。[70]

> 蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。[71]

在朱子，心的種種作用或活動被概括為「虛靈知覺」，包括各種情

---

68 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十二，頁1487。

69 朱熹，〈答許順之〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十九，頁1751-1752。

70 朱熹，〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十六，頁2680。

71 朱熹，〈中庸章句序〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十六，頁3674。據錢穆考證，此序經改定而成現在看到的版本，與剛引的〈答鄭子上〉均足代表朱子人心道心之辨的定論。錢氏說：「〈中庸章句序〉成於淳熙己酉，越兩年辛亥，答季通貽書，猶慽語有未瑩。〈答子上書〉又曰：『〈中庸序〉後亦改定，別紙錄去。』今讀〈中庸序〉與〈答子上書〉意同，則已是改定之本。人心道心之辨，蓋至是始臻定論。（……）然則此一問題之定論，斷在淳熙辛亥朱子年六十二以後可知。」見錢穆，〈朱子論人心道心〉，《朱子新學案》，第二冊，頁213-214。

緒反應、思慮營為等。心是一、虛靈知覺是一，意即心的知覺活動（如發出意念）雖有合理不合理、道德不道德，但無論如何都是知覺，在這裡是同質的。之所以有道心人心之別，乃由於知覺活動可以依循不同的原則來進行，依於「義理」或「性命之正」（道德之理）而行則為「道心」，依於「血氣」或「形氣之私」（生物本能）而行則為「人心」。「是非之心」屬「道心」，因為它是依於「智」之理而發的。如果連朱子自己也說心只有一，不為「道心」即為「人心」，並且明說「是非之心」是「道心」，則所謂「是非之心」之「中立」還可成立嗎？

我們可分三步來思考。首先，說「是非之心」是中立的仲裁者，意思是它中立於道德情感與本能欲望兩邊，僅依理由來做裁決。「是非」本身不是情感，而是一種「證成活動」或「理由賦予活動」，在這個意義下它不落於道德情感和本能欲望兩邊，故為中立。其次，這個意思完全不會與「『是非之心』是『道心』」之說相牴觸。「是非之心」依理而檢討以肯定或否定心之各種表現，從其「依理」而為有法度，而非「依本能欲望」而為盲目無定準來說，固然應屬「道心」。但從其本身不屬於情感而為超然於情感之上的仲裁者而言，則為中立。這兩種說法分屬不同層次，不相牴觸。復次，以上的困惑其實來自於這樣的錯覺：惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心是道心，如果是非之心都是道心，它便與前三者為同一陣線，很難說它不會偏袒於三者而仍能做出中立的決斷。除非是非之心既不屬道心，又不屬人心，作為一種超然於「道德的」與「非道德的」的生存狀態，方能真正成為中立的仲裁者。這種質疑之所以是基於錯覺，關鍵在於它以為只有中立於道心人心方能成為中立的仲裁者，不知是非之心雖屬道心，但由其不屬於道德情感而言，它仍然具有某種超然性。我們說的「中立」僅表示是非之心不落於道德情

臺大出版中心

感與本能欲望兩邊：兩邊都不能提供理由，只有「是非」是理由賦予的活動而具證成力量，本身不是情感；在此「超然於情感與欲望」的意義下，我們說它是中立的。既然它是超然於情感而訴諸理由，則無所謂偏袒。上文所說「是非」乃獨立於「惻隱」而非其「傳話人」，就是這個意思。我們無須因此便推論說：是非之心既非道心又非人心。誠如朱子所言，是非之心乃「生於義理」、「覺於理」、「原於性命之正」，那當然是道心，屬於「道德的」生存狀態。但重要的是：並非道心之下的四端之心都一律是道德情感。[72]除非如此，是非之心的裁斷方或許有「偏袒」可言。只要是非之心不是道德情感，便可既言「中立」，又是「道心」，無須說為一種超然於「道德的」與「非道德的」所謂「中立的生存狀態」。「中立於道德情感與欲望兩邊」不表示「本身不能屬於道德的生存狀態」，這是兩個層次。正如法庭是政府部門，卻無須獨立於政府以外方成其為中立的仲裁者，只要它斷案時不受政府干預，並有權依理判決政府勝訴或敗訴，便為中立。

臺大出版中心

至此可對「識心說」與「察識說」的爭辯做出最後裁定。「識心說」若要自圓其說，「一用兩態」是必須走的方向。筆者無意推翻「一用兩態說」，只是認為此說有「失諸抽象」的弊病。此可分兩點言之：第一，「識心說」認為「肯認」時的「是非」只是「發見」時的價值表態通過另一模態而再現，或只是「發見」時那「惻隱」所宣示的價值意向之重申或複述，實際上無所增益。但事實上，「發見」時只有情感表現，儘管是道德情感，其自身卻未有提供理由去證成自己為合理，這有待「肯認」時的是非之心去完成。為了說明清楚「肯認」工夫的實義，清晰地表明這一點是重要的。「一用兩態」會過於籠統地隱沒了「肯認」時「是非」的證成作用，忽略了

72 當然，這又觸及到「朱子的『是非』是否為情感」之問題，我們即將於第七節討論。

是非之心的角色。第二，「識心說」必須強調從「發見」到「肯認」乃心之同一作用的反身自用，配合「一用兩態」講即「價值表態反身肯定價值表態之能力自己」。這樣說即使能成立，卻不免模糊化了「惻隱之心的自我宣判」與「是非之心的中立裁決」的差別。事實上，欲望也可以通過情緒性的力量而「宣稱」自己在價值上高於道德情感，但這只是其獨白而已。「肯認」如果要有客觀道理上的力量，就不應是「道德情感的獨白」，而應通過中立的仲裁機制和客觀的審理程序，憑理由來證成道德情感為合理，並在價值上高於本能欲望。在這裡，突顯是非之心的中立仲裁角色是重要的。高舉「價值表態反身肯定價值表態之能力自己」，實不足以突顯「是非之心的中立裁決」一義。因此，「識心說」在這兩點上可謂失諸抽象、過於籠統。反觀「察識說」卻能充分正視是非之心的獨特功能和角色，無須承擔上述兩重理論代價。因此在這個意義上，「察識說」是較為優勝的。

臺大出版中心

總結以上討論，朱子將胡宏的「識心」理解成「察識」——檢討「心之表現」的工夫，提供理由以證成其合理與否，屬「是非」的作用，與「惻隱」的作用兩相獨立——是有客觀道理的。因而他捨棄湖湘學派的工夫論，轉而提出自己的窮理工夫論，亦屬有理。他完全有理由另闢蹊徑，與對方分道揚鑣。筆者強調，本章的工作是證成朱子工夫論轉向的合理性，這和朱子事實上有否想到我們所提出的理據是可以無關的。然而，我們仍盡量顧及朱子的想法，舉出文本證據以力求與朱子思路一致。因此，以上關於「識心說」的得失及朱子工夫論轉向的論述，雖不全是朱子所明確提出，卻仍本乎朱子的思路。是故，我們的疑慮和論證，可能不全是「朱子的」，但至少是「朱子式的」。

第七節　朱子的「是非之情」

以上第一至六節為本章正文。第六節雖然篇幅甚長，論旨則很簡單：相比於湖湘學派的「識心說」，朱子的「察識說」有其理論上的優勢，是故他有理由捨棄湖湘之學而轉向窮理工夫論。

然而，在第六節的反覆討論裡，有一項值得注意的認定：朱子的「是非」（「是非之心」的「是非」）不是一種情感。本節作為補充，旨在闡明：在朱子的論述裡，「是非」跟「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」有著明顯差異，其情感性格並不突出，我們有理由不以情感視之。

如果要說朱子可能不將「是非」看成一種情感，馬上便要面對一項文本挑戰：朱子在注解《孟子》時，明確把「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」四者一律界定為「情」。且先看《孟子》原文，〈公孫丑上〉提出了著名的「四端」：

臺大出版中心

> 惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

然後，朱子以其善於分解的頭腦，將這段話讀成一套心、性、情三分的理論。其注「惻隱之心，仁之端也」一句說：

> 惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。[73]

如此解讀，使孟子的說法顯得思理嚴密、層次分明，心、性、情皆有著落（至於此詮釋是否恰當，則為另一問題）。無怪乎朱子說孟子

73 朱熹，《四書章句集注》，頁329。

此段最好看、說得最詳盡：

> 孟子說四端處最好看。惻隱是情，惻隱之心是心，仁是性，三者相因。橫渠云「心統性情」，此說極好。[74]

> 某嘗謂孟子論「四端」處，說得最詳盡，裡面事事有，心、性、情都說盡。心是包得這兩箇物事。性是心之體，情是心之用；性是根，情是那芽子。惻隱、羞惡、辭遜、是非皆是情。惻隱是仁之發，謂惻隱是仁，卻不得，所以說道是仁之端也。端，便是那端緒子。[75]

朱子的詮釋是否恰當，姑置不論。我們目前只消注意，由「惻隱、羞惡、辭遜、是非皆是情」一語來看，「四端之情」和「是非之情」二名可得而立。

如何面對此一文本上的挑戰，且稍待下文。筆者現在想順帶提出朱子在上述「四端之情」外、關於「情」的另一組概念：七情。除了用「四端」概括不同的情之外，朱子還有使用「七情」一詞。最具代表性者來自以下一段文字：

> 然人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜時，事物未至、思慮未萌，而一性渾然、道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。及其動也，事物交至、思慮萌焉，則七情迭用、各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用而感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也而必有節焉，是則心之所以寂然感通周流貫徹，而體用未始相離也。[76]

---

74 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1286。

75 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十九，頁2867。

76 朱熹，〈答張欽夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1419。

臺大出版中心

「七情」一詞的文獻根據是《禮記．禮運》：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。」朱子在使用「七情」時，提到「和」以及「有節」，可知在其心目中，「七情」是放在《中庸》首章「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」的脈絡上講的。因而《中庸》的「喜怒哀樂」實可歸入「七情」之中。

「四端」和「七情」都是對不同的情之概括，但為什麼會出現兩種概括？二者有何不同？林月惠在其〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉一文中對此有詳細分析。[77]她經由思想史的考察指出：「『中和新說』確立後，朱子與湖湘學派又有『仁說』的論辯。有趣的是，『中和新說』所討論的情是指『七情』之『情』；而以伊川『仁是性，愛是情』為綱領的〈仁說〉，其討論的情是以『四端』之『情』為主。換言之，朱子的〈仁說〉，是以『中和新說』心性情三分的義理間架來理解《孟子》的四端之心。」[78]「雖然〈仁說〉與『中和新說』有相同的義理架構，但其論述的重點並不相同。『中和新說』以『心』為工夫樞紐，〈仁說〉重視的是『性情之辨』，集中體現一個思想——『仁者，心之德愛之理』。」[79]就是說，「中和新說」藉「七情」「可中節、可不中節」（可善可惡）之特質來突顯「心」作為修養工夫的樞紐。情之善惡表現，繫於心之是否為主宰。故朱子說：

> 熹謂感於物者心也，其動者情也，情根乎性而宰乎心，心為主宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自

77 林月惠，〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁77-105。

78 林月惠，〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁86。

79 林月惠，〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁87。此乃林氏引述陳來的觀點，陳氏之說見其《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁146。

臺大出版中心

> 動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判、中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。[80]

而〈仁說〉論情則以「四端之情」為主，為的是要嚴辨性、情之別，高舉「仁是性，愛是情」之旨，杜絕「認情為性」的弊病，[81]故重點不在言情之可善可惡，而在表明性、情分屬兩層，是「心」依「性」而表現「四端之情」。在此脈絡下，由於「四端之情」是心依至善之性而發，故純善而無惡。

明瞭「四端」與「七情」的涵義之後，可進而說一種對朱子之「情」的可能誤解，同時回應上文提到的文本挑戰——朱子既說「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也」，則「是非」怎會不是情感？

筆者的回答是：我們或許由於朱子以「情」概括惻隱、羞惡、辭讓、是非，而太快地以為此四者皆一概屬於「情感」（emotion）。如上所述，「七情」是可善可惡的，而「四端」則為純善無惡。論者易因此將二者分別界定為「感性之情」和「道德情感」。如林月惠便說：

臺大出版中心

> 朱子似乎也察覺到「四端」與「七情」二者之感物而動有別，「四端」是仁、義、禮、智之「性」先在渾然具於心，而主動地應物而發，故具道德意涵而為道德情感。七情則是被動地應物而發，是屬於一般意義的感性之情，其表現不一定具有道德意涵。[82]

---

80 朱熹，〈問張敬夫〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1395。

81 朱子與張南軒討論〈仁說〉時說：「熹按程子曰：『仁，性也；愛，情也。豈可便以愛為仁？』此正謂不可認情為性耳，非謂仁之性不發於愛之情，而愛之情不本於仁之性也。熹前說之『愛之發』對『愛之理』而言，正分別性情之異處，其意最為精密。」見朱熹，〈答張欽夫論仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1410。

82 林月惠，〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁98。

而李明輝亦參照康德哲學而有以下配對：

> 在朱子理、氣二分的存有論架構中，性、情分屬於理、氣，心則為「氣之靈」。借用康德的用詞來說，孟子所說的「四端」（惻隱、羞惡、辭讓、是非）即是「道德情感」，《禮記．禮運篇》所說的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）即是「自然情感」。正如康德將道德情感與自然情感一概歸於感性領域，朱子也將四端與七情一概歸於氣。[83]

筆者說這種配對──「四端」是「道德情感」，「七情」是「感性之情」或「自然情感」──可能會對朱子有所誤解，關鍵就在於：朱子是否打算將所有他稱為「情」的東西都視為「情感」（emotion）？我們現在要思疑的，即作為「情」（四端之情）的「是非」能否被理解成道德情感。

臺大出版中心

讓我們先考慮一下，「是非」如要被理解為一種道德情感，則它最有可能指哪一種？我們知道，道德情感不只一種，例如悲憫、義憤、慚愧就是三種不同的道德情感。因此我們要問：「是非」如果是一種道德情感，則其所指的是什麼？筆者認為，王守仁（陽明）的見解應較有代表性：

> 良知只是箇是非之心。是非只是箇好惡。只好惡，就盡了是非。只是非，就盡了萬事萬變。[84]

83 李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁10。關於「是非之心」作為一種道德情感，李氏亦在他處解釋過：「是非之心所涉及的『是非』並不是知識上的是非，而是道德上的是非。說惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心是『情』，並無不可；但它們並非一般意義的『情感』，而是『道德情感』或『道德感』（moral sense）。」見李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，頁74。

84 王守仁，《傳習錄》，卷下，頁341。

對此，李明輝解釋說：

> 是非之心是四端之一，陽明卻將它提升到良知（即本心）的層面。當他說「是非只是個好惡」時，他是以是非之心來涵蓋四端。四端在此代表仁、義、禮、智之理的活動相，而仁、義、禮、智之理則是發自本心。在這個脈絡中，惻隱、羞惡、是非、辭讓四端在本質上是相通的。[85]

就是說，陽明認為四端是同一「本心」（良知）的四種活動相，四者在本質上是相通的，同是心，是理（性），亦是情（「情感」義之情）。故「是非之心」可視為一種道德情感。既然如此，則陽明所謂「是非只是個好惡」，此「好惡」自不會是「好逸惡勞」、「好利惡害」那種感性之情，而當是「好是惡非」、「好善惡惡」之道德情感。

臺大出版中心

但反觀朱子的「是非」，卻似無上述之「好善惡惡」義。[86]換言之，「是非」雖屬情，卻可能不是道德情感。我們試分兩步闡明。首先應知道，朱子以「情感」說「情」，只在論述個別具體之「情」（如惻隱、羞惡）時才有（後文將舉例）。當他對「情」作一般性的界定時，其意義卻是相當抽象的，例如在《朱子語類》說：

> 性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰「有指體而言者，『寂然不動』是也」，此言性也；「有指用而言者，『感而遂通』是也」，此言情也。[87]

---

85 李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，頁348。

86 實則李明輝亦有此意，見《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，頁117-118。但正如前面所引，當他將康德的「道德情感」及「自然情感」與朱子的「四端」與「七情」對照起來時，仍不免以朱子之「四端」為道德情感。

87 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁94。

> 虛明不昧，便是心；此理具足於中，無少欠闕，便是性；感物而動，便是情。[88]

朱子順程頤之意，取《易傳．繫辭上》之「感而遂通」言「情」，又取《禮記．樂記》之「感於物而動」說「情」。「感」指外在事物的觸發而心靈給予回應（心靈發用）的過程，「情」便是此過程的產物。就字面而言，因應「感而遂通」、「感物而動」之「感」字而說朱子的「情」是「情感」，亦無不可。但要知道此「情感」不等同於"emotion"。朱子的「情」概念可以包括"emotion"，如「七情」之類，但在「感物而動」之一般性規定下，「情」實不全指"emotion"。再看《朱子語類》兩段引文：

> 性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。[89]

> 性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂「心統性情」也。[90]

臺大出版中心

撇開心、性、情的關係不論，朱子對「情」的規定，不外乎感、動、發、用四者，此仍只是一種抽象界說，並未落實說「情」就是"emotion"。這種抽象界定具有一項理論功能，即由其抽象，故可涵攝「情感」之情與「非情感」之情。

其次看朱子所理解的「是非之情」。只要看看以下兩段文字，便知「是非」與惻隱、羞惡、辭讓三者有多大差別：

> 四端未是盡，所以只謂之端。然四端八箇字，每字是一意：惻，是惻然有此念起；隱，是惻然之後隱痛，比惻是深；羞

88 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁94-95。
89 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁89。
90 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁93。

者，羞己之非；惡者，惡人之惡；辭者，辭己之物；讓者，讓與他人；是、非自是兩樣分明。[91]

人之所以為人，只是這四件，須自認取意思是如何。所謂惻隱者，是甚麼意思？且如赤子入井，一井如彼深峻，入者必死，而赤子將入焉！自家見之，此心還是如何？有一事不善，在自家身上做出，這裡定是可羞；在別人做出，這裡定是惡他。利之所不當得，或雖當得，而吾心有所未安，便要謙遜辭避，不敢當之。以至等閑禮數，人之施於己者，或過其分，便要辭將去，遜與別人，定是如此。事事物物上各有箇是，有箇非，是底自家心裡定道是，非底自家心裡定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。到得所以是之，所以非之，卻只在自家。[92]

臺大出版中心

觀乎第一段引文，已知惻隱、羞惡為情感，前者是「惻然隱痛」，後者是「羞己惡人」，唯辭讓之情感義仍不明。但看第二段引文，說「心有所不安」、「不敢當之」，「不安」、「不敢」已屬主觀感受和意志態度。而「是非」卻顯然無情感義，只是一種分別是非的活動，並未涉及實踐者的主觀感受或情緒反應。

再者，若看四端之情各自的反面是如何，則「是非」與其餘三者的差異便更顯明：

且見得惻隱便是仁，不惻隱而殘忍便是不仁；羞惡便是義，貪利無廉恥便是不義；辭遜便是禮，攘奪便是非禮；是非便是智，大段無知顛倒錯謬，便是不智。[93]

91 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1286。
92 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁285。
93 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1287。

> 惻隱便是仁，若恁地殘賊，便是不仁；羞惡是義，若無廉恥便是不義；辭遜是禮，若恁地爭奪，便是無禮；是非是知，若恁地顛顛倒倒，便是不知。[94]

> 且如惻隱之心勝，則殘虐之意自消；羞惡之心勝，則貪冒無恥之意自消；恭敬之心勝，則驕惰之意自消；是非之心勝，則含糊苟且頑冥昏謬之意自消。[95]

「是非之心」的反面就是無知含糊，就是把是非顛倒錯謬，這完全是認知水平或認知素質的問題。與殘忍、無恥、好爭奪等負面感情相比，「無知」實在難說帶有什麼情感色彩。

最後，且再看朱子一語：

> 或問：「智未見束斂處。」曰：「義猶略有作為，智一知便了，愈是束斂。孟子曰：『是非之心，智也。』纔知得是而愛，非而惡，便交過仁義去了。」[96]

臺大出版中心

知是知非屬「認知」或「判斷」，愛與惡屬「情感」。應當注意：朱子說「纔知得是而愛，非而惡，便交過仁義去了」，意思並非「是非之心」有愛惡，而是說在知是知非後，一進入愛是惡非的階段，便已屬仁、義的作用領域了。這從「智一知便了」一語可知：「一知便了」，故不涉愛惡。「義猶略有作為」，因其有羞己惡人之情感義。相比之下，智則似乎不屬情感層次，而是愛是惡非的前一階段。因此，我們實不應輕易以朱子的「是非」為道德情感。至少，它顯然不是「愛是惡非」或「好善惡惡」的道德情感。

經過以上討論，我們應可得出一個可信的結論：在朱子的論述

94 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1282。
95 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1295。
96 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁374。

裡，「是非」跟「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」有著明顯差異，其情感性格並不突出（與陽明不同，朱子並未把「好善惡惡」的情感性格加到「是非之心」上）；甚至，它有可能根本不是情感。反而，當他描繪「是非之心」時，卻處處強調其「分別是非」的認知或判斷作用。筆者同意，這個結論跟我們一般對朱子的認知可能有距離。但我們若要拒絕這個結論，則有兩點應該注意。首先，我們應避免兩種可能是先入為主之見，其一是把朱子的「情」概念理所當然地看成「情感」(emotion)，其二是把陽明「是非只是箇好惡」的見解當成朱子「是非之心」的涵義，忽略朱子說「智一知便了」而與「愛惡」分離的獨特看法。其次，若要說朱子的「是非」是一種情感，則應根據他本人的說法而清楚指明它到底是什麼樣的一種情感。

臺大出版中心

第三章　朱子論知行關係與實踐動力

本章繼續理論檢討的工作。上一章集中討論朱子由傾向湖湘學派「識心說」的工夫論立場，轉向他本人的窮理工夫論之理據。現在則著眼於窮理工夫論自身，看看它需要面對怎樣的理論難題。筆者認為，此中最富有挑戰性的難題，可稱為「知行關係與實踐動力問題」：作為修養工夫樞紐的「窮理」，本身既屬於「知」的活動，則它如何保證道德實踐之「行」？在朱子的理論中，從窮理到具體道德實踐之間那股「把知落實為行」的動力，似乎是成疑的。是故，我們把朱子工夫論所要面對的最大難題稱為「知行關係與實踐動力問題」（簡稱「動力問題」）。

臺大出版中心

寬泛地看，「動力問題」固然是關於「知」如何確保「行」。這在朱子的理論裡，可用「真知即能行」一說來回答。然而，若對問題有足夠的微觀，我們便會發現，「真知即能行」的答案實在未盡周延。這涉及到「真知」的來源。我們將會看到，在朱子思想中，「真知」的獲得很可能需要「行」的助成。這個助成「真知」的「行」，理論上並不出於「知」，而只能出於某種勉強（勉力而行）。問題倒不在於這種勉強有何神秘難解，而在於它為何最終是可以消除的。孔子自述其「七十而從心所欲不踰矩」（《論語・為政》），便象徵著（道德實踐上的）勉強之消除。這個境界為什麼是可以達到的？我們需要深入到朱子的「心」與「理」的關係上尋找答案。

是故，本章會把「動力問題」開列為淺深兩義：其淺義即「知如何推動行」，這在朱子可用「真知即能行」來回應；其深義即「勉

強為何終可消除」，朱子的回答則頗為複雜，詳見第四節〈「動力問題」之不圓滿答覆〉。

第一節　問題之由來

作為一個對朱子哲學具有挑戰性的理論難題，「動力問題」可能要到二十世紀才被充分揭露（下詳）。但在古代，「動力問題」多少已在儒者的討論中有所觸及。如果要在古代找這樣一位質疑朱子的窮理工夫論並觸及到「動力問題」的儒家代表，明儒王守仁應屬首選。他曾在〈答顧東橋書〉裡說：

> 朱子謂格物云者，在「即物而窮其理」也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。[1]

臺大出版中心

> 知之真切篤實處，即是行，行之明覺精察處，即是知。知行工夫，本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。（……）然知行本體，本來如是。非以己意抑揚其間，姑為是說，以苟一時之效者也。（……）晦菴謂「人之所以為學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理。理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理為二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。（……）外心以求理，此知行之所以二也。[2]

單看第一段引文，其討論的話題仍相對抽象：「理」的處所

---

1 王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中，頁171-172。
2 王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中，頁166-167。個別標點經筆者修改。

（location）問題——「理」在「心」還是在「物」？我們引錄它，目的在顯示陽明明確針對朱子的窮理工夫論。相較之下，第二段引文更切合我們目前的討論。它配上「知」、「行」概念來批評朱子（晦菴）而指出：第一，「知行工夫，本不可離」，朱子的窮理之學乃把知和行「分作兩截用功」（或至少啟導了後世學者在知行上分作兩截用功），即在「知」之處做一種工夫，在「行」之處又別做一種工夫，兩種工夫未能打成一片。第二，陽明強調，他的「合一並進之說」不是純為矯正時弊的一時權宜，而是如實相應於「知行本體」（「知行本體，本來如是」）。意思是，這個「知行本體」（這裡顯然指「心」）本來就是知行同時而不分先後的。此意在陽明與門人徐愛（字曰仁，號橫山，1487-1517）的一段對話裡闡釋得很清楚：

> 愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指箇真知行與人看，說『如好好色』、『如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。（……）」[3]

臺大出版中心

陽明借用《大學》的「如好好色」、「如惡惡臭」來描繪「心」這個「知行本體」的特性：見好色、聞惡臭（知）與好好色、惡惡臭（行）是同時發生的。這樣，陽明的「知行合一」便非一種「姑為是

3 王守仁，《傳習錄》，卷上，頁33。個別標點經筆者修改。引文下之底線由筆者所加，以突出重點，下同。

說」的權宜教法，而是一種相應「知行本體」特性的真實觀。現在回看上面第二段引文，我們可以整理出陽明對朱子窮理之學的兩點批評。一方面，窮理之學在工夫層面上把知行分離（或至少有啟導後世把知行分離之嫌）——「分作兩截用功」。另一方面，窮理之學在本體（心）的體認上有誤，不明「心」本有知行合一的特性。無可否認，此兩面批評尚未直接點出「動力問題」（此處暫取「動力問題」之淺義）——窮理之學僅能照管「知」，而未能靠此「知」來保證「行」。但筆者認為，陽明已經隱約觸及這個問題了。我們注意他回答徐愛時說：「不是見了後，又立箇心去好」、「不是聞了後，別立箇心去惡」。從「又立箇心」、「別立箇心」來看，他似乎暗示：在他看來，朱子窮理之學的教法，需要人在知了後，另外用力去行——這個行需要另找力量去啟動，其發生未能由知來保證。

如果在歷史上再往前追蹤，我們甚至會發現，當朱子在世時，其實已遭遇過類似的質疑：

臺大出版中心

> 問：「『知至而后意誠』，故天下之理，反求諸身，實有於此。似從外去討得來」云云。曰：「『仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣！』（厲聲言『弗思』二字。）」又笑曰：「某常說，人有兩箇兒子，一箇在家，一箇在外去幹家事。其父卻說道在家底是自家兒子，在外底不是！」[4]

我們稍後還會多看若干段類似答問。現在先看本段，問者的意思似乎不夠清晰（當然亦可能是筆錄不周）。看「似從外去討得來」一語，其所問的好像是「理」的處所問題，有似於上述陽明那「析心與理而為二」的指控。觀乎朱子答語，他可能也是如此理解問者的疑惑，故特引孟子的「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」

---

4 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303。「厲聲言『弗思』二字」為原注。

（《孟子・告子上》）作答：仁義禮智是「理」，是「我固有之」的，因此沒有所謂「從外去討得來」的情況。然後在「笑曰」裡以兒子為喻，表示格物窮理的「理」好比在外幹事的兒子，雖然在外，但依然是「自家兒子」——「心」所具有的「理」。這個比喻固然有不妥當處：在家與在外的兒子雖然同為兒子，卻始終是兩個，這是否意味格物窮理的「理」與在心中的「理」是不同之「理」？朱子想必不是要表達這個意思，我們因此亦不必膠著於「兒子」的比喻上，只消了解整段答語的重點在「我固有之」四字即可。

真正值得注意的，倒在於朱子的答語是否對題？換言之，問者所問的是否為「理」的處所問題（如是，則朱子的答語為對題；如否，則為離題）？可能不是。因觀乎其開首引「知至而后意誠」，似乎他關心的是「知至」和「意誠」之間的過渡關係：兩者的過渡是否如同《大學》原文所說般容易和平順？如此解讀問者的意圖，當有一定道理。因為在這段答問之後，《朱子語類》緊接即錄下另一段答問，問者說：「知至以後，善惡既判，何由意有未誠處？」[5]有趣的是，再緊接的下一段答問，卻是朱子主動問門人：「知極其至，有時意又不誠，是如何？」[6]前後三段答問被匯聚一處，或許表示它們的主題相近。因此我們有理由相信，第一段的問者，很可能對「知至」和「意誠」之間的過渡關係有所不解。因此，我們現在試來弄清這種「知至而意未誠」的問題到底傳達著怎樣的疑惑。這裡的關鍵自然是「意誠」的涵義，我們必先了解它，才知「知至而意未誠」究竟在問什麼。

臺大出版中心

答案在上述幾段《朱子語類》引文的同一卷裡很容易就能找到。卷中，朱子對「意誠」狀態有這些說明：

---

5 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303。
6 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303。

> 意誠只是要情願做工夫，若非情願，亦強不得。未過此一關，猶有七分是小人。[7]

> 為善，須十分知善之可好，若知得九分，而一分未盡，只此一分未盡，便是鶻突苟且之根。少間說便為惡也不妨，便是意不誠。[8]

> 而今說與公是知之未至，公不信，且去就格物、窮理上做工夫。窮來窮去，末後自家真箇見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意誠。若猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做。[9]

朱子說得清楚，「意誠」這種狀態就是「情願」或「心甘意肯」地為善去惡。相反地，若知其事為惡，卻又心存「為惡也不妨」之意，便是「意不誠」。有一點值得注意：朱子的口吻顯示他認為「知至」與「誠意」之間的確有一種平順自然的過渡，甚至有一種「共時」的關係——成則俱成，缺則俱缺。例如他說在格物窮理上做工夫，「窮來窮去」到最後「真箇見得」善惡，便「自」（自然而然）心甘意肯云云。又如從反面來說，當人「猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠」——「知未至」與「意未誠」緊密相連。這就涉及到他的「真知即能行」的觀點，我們在往後還會詳論。現在先回到「知至而意未誠」的問題上。明瞭「意誠」的涵義後，即可明白這問題所傳達的疑惑：為什麼「知至」了（知得善惡），還會有（在為善去惡上）心不甘意不肯的情況出現？當然，從「真知即能行」的觀點看，這是一個虛假問題，因為「心不甘意不肯」即表示「知未至」，

7 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁299。
8 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁300。
9 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁301。

臺大出版中心

故根本不會有「知至而意未誠」的情況發生。我們暫且不細究這種觀點，筆者目前只想指出，「動力問題」（同樣，此處亦暫取「動力問題」之淺義）——窮理之學僅能照管「知」，而未能靠此「知」來保證「行」——可說由來已久，不必等到陽明，即在朱子當時，便已有問者提出。

但無可否認，以上費了如許篇幅來揭發「動力問題」之由來已久，多少反映它在傳統儒學討論裡尚在朦朧中閃現。縱有問者提出（如前所引：「知至以後，善惡既判，何由意有未誠處。」），卻仍未被看作一個重大理論問題而給予足夠的正視和跟進。此「動力問題」之真被當成一回事，獲得其應有的理論闡明，甚至被視為朱子哲學的一大挑戰，很可能是在二十世紀。以下，筆者試舉出兩位代表：牟宗三與勞思光。

剛才曾引錄一段答問，問者認為「知至而后意誠」乃「似從外去討得來」，朱子則引孟子「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」為答（並厲聲言「弗思」二字），復以在家、在外兒子為喻。牟宗三對朱子的答覆有這樣的分析和評論：

臺大出版中心

> 問者以為由格物窮理之知至以達意誠，似有「從外去討得來」之意，此即實已感到他律之難。然此疑難為朱子所最不耐。彼於此即引孟子「仁義禮智非由外鑠我也」，「弗思耳矣」，為說，並「厲聲言弗思二字」，此可見其不耐之心情。夫以孟子之言為說以表示不是「從外去討得來」是也，然而其泛認知主義之格物論卻非孟子此言之義，其援引孟子之言只是借成語以堵絕難者之疑難耳，並未察及其說統與孟子之言實不相應也。繼而緩和口氣，以「人有兩個兒子，一個在家，一個在外去幹家事」為喻，此喻亦極美，然而在朱子之說統中，卻並無「一個在家」者，行動之源，所謂內在的大本，

> 並未開發出來。此喻倒能符合象山學之精神，所謂宇宙內事皆己分內事，則在家幹，在外幹，皆有本以統之，「在家底」固「是自家兒子」，「在外底」亦「是自家兒子」也。然而在朱子之說統中，卻實是「從外討得來」，卻實是「不是自家兒子」也。此無可諱也。朱子于此不思鄭重考慮，只是不耐以堵絕之，有何益哉？[10]

之前說過，該段答問的主題比較隱晦：或是關於「理」的處所，或是關於「動力問題」。牟宗三這裡選擇以後者的角度來詮釋。詮釋準確與否姑置不論（雖然我們剛才已論證這種詮釋有一定道理），我們注意的是他把「動力問題」予以清楚揭露：「行動之源，所謂內在的大本，並未開發出來。」最重要的字眼自然是「行動之源」。並且，觀乎引文文意，「行動之源」自然不是指「構成一具體行動所需要的知識方面的資源」(舉例來說，當我自覺地依照行人號誌燈的訊號過馬路，必先知道該訊號的涵義；這個「知道」就是「過馬路」這個行動所需要的知識方面的資源），而是指「行動（道德行動）的動力源頭」。[11] 牟氏因此定性朱子的工夫論為「泛認知主義之格物論」。「泛認知」即表示朱子以認知去管攝行動，有將行動問題化約為認知問題之嫌：以為經過「格物窮理」的知善知惡後即能決定或保證行動上的為善去惡。牟氏對此意有詳細的闡述，先看這句：

臺大出版中心

> 然正心誠意所表示之心意，是道德之心意，是道德行動之機能，而知是認知之機能。[12]

---

10 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁404。

11 當然，朱子以「在家兒子」作喻時，心中是否想著「行動之源」，實屬可疑。筆者之見，朱子所想的恐怕只是「理的處所」——「理」雖在物（在外幹事的兒子），亦同時在「心」。但筆者重申，這裡不必斟酌牟氏對原文的詮釋，而應注意他對「動力問題」的揭露。

12 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁402。

所謂「道德之心意」，應即相當於前引朱子所用的「情願」和「心甘意肯」等詞。牟氏的見解是，這個「道德之心意」按理不能由認知來保證。且看：

> 「如好好色，如惡惡臭」之意之誠是真能實現這行為之好與惡，好善惡惡亦然。此即預伏一本心之沛然又真能實現此善之好與惡之惡，而真能為善去惡者。（……）然而知之機能與行之機能、在泛認知主義之格物論中，只是外在地相關聯，他律地相關聯，而行動之源並未開發出，卻是以知之源來決定行動者，故行動既是他律，亦是勉強，而道德行動力即減弱，此非孟子說「沛然莫之能禦」之義也。[13]

> 朱子之講法固較順于《大學》之辭語，（欲誠其意者先致其知，知至而後意誠），然卻亦不必即是《大學》之原意。其說成泛認知主義之格物論，以「格物窮理」之知決定「誠意」，此中至少實有問題，即致知與誠意並無必然之關係，行動之源並未開發出，而《大學》亦並不必顯明地即是此系統也。[14]

臺大出版中心

綜觀以上幾段牟氏文字，我們可這樣概括他的意見：作為「行動之源」（道德行動的動力源頭）的「道德之心意」，是不能通過朱子理論中的格物窮理而開發出的；因為「道德之心意」屬「行之機能」（道德行動之機能），而格物窮理所行使或應用的只是「知之機能」，後者並不必然引發前者。

牟氏的論斷是清晰的，但其說法中卻有兩點值得釐清。首先是「致知與誠意並無必然之關係」。作為對朱子理論的指控，這個表述

13 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁402。
14 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁403。

頗可斟酌。我們在第一章曾指出，朱子在《大學章句》裡這樣界定「誠意」：「誠其意者，自脩之首也。」[15]而「自脩」即指「省察克治」的工夫——「自脩者，省察克治之功。」[16]由此可見，在朱子的用法裡，「誠意」並不同於「意誠」：後者是一種狀態，即「情願」或「心甘意肯」地為善去惡；前者卻是一種複合的修養方法，指「省察」（或「察識」）加上「克治」，即把「致知」後所知得的善惡標準應用到意念上，判別一己意念之善惡（此為「省察」），並克服對治不善之意念（此為「克治」）。故此，說朱子理論中的「知至與意誠並無必然之關係」則可，說「致知與誠意並無必然之關係」，卻不見得是一項有力的指控。因為對朱子來說，做完「致知」工夫，再做「誠意」工夫，是很應該的；他的理論並不需要主張「進行『致知』即等於同時進行『誠意』，兩種工夫實為一種」（換言之，朱子根本會同意說：「致知與誠意並無必然之關係。」）。但筆者必須強調，縱然牟宗三在「動力問題」的表述上稍有瑕疵，仍無損此問題之真存在於朱子理論中。

臺大出版中心

其次，牟宗三所揭示的「動力問題」，其實可以用較為淺易的語言來表達，如同我們即將介紹的勞思光所做般。而牟宗三則選擇把問題講成：「知之機能與行之機能、在泛認知主義之格物論中，只是外在地相關聯，他律地相關聯。」這就得稍加說明，特別是「外在地相關聯」和「他律地相關聯」二語。本書第一章曾分析「心即理」與「心不即理」（朱子立場）的差異。現在再來看看牟宗三對「心即理」的界說，從中即可得知「外在地相關聯」和「他律地相關聯」的意旨。牟氏的界說見於其對宋儒陸九淵（象山）之分析：

> 象山之言簡易正是「依意志自律原則而行」之所應有而必有

15 朱熹，《四書章句集注》，頁10。
16 朱熹，《四書章句集注》，頁8。

> 者，此則得其端緒矣。康德言意志自律，象山本孟子言「本心即理」。「本心即理」非謂本心即於理而合理，乃「本心即是理」之謂。（……）康德界定意志自律云：「意志底自律即是意志底那種特性，即因之『意志對其自己就是一法則』的那種特性。」（見《道德底形上學之基本原理》）。決定意志的那法則不是由外面來的，乃即是意志本身之所自立，自立之以決定其自己，此即是說意志對於其自己即是一法則，此即是意志之自發的立法性以及以此所立之法決定其自己之自律性。意志能為其自己立法，亦甘願遵守其自己所立之法而受其決定。[17]

撇開牟氏對康德的詮釋，我們試著眼牟氏如何理解「心即理」，以至如何使用「自律」、「他律」等概念。簡言之，於牟氏，「心即理」就是「意志對於其自己即是一法則」（本心即是理）。言下之意，「理」並不是「心」的對象物，或嚴格講：外在對象物（external object）。我們並可由此推論出：（在牟氏的用法下）當「理」對「心」不顯「對象性」時，則為「自律」；自然，當「理」為「心」之對象（外在對象），便為「他律」。引文中一個非常亮眼的詞語就是「甘願」：「意志能為其自己立法，亦甘願遵守其自己所立之法而受其決定。」它所意謂的，正是我們一直在談論的「意誠」、「情願」、「心甘意肯」。而它所指涉或彰表的，亦正是牟氏所謂「行動之源」——道德行動的動力源頭。牟氏一個很重要的觀點是，只有在「自律」下（「理」對「心」而言不是一外在對象），才能顯出「『心』之甘願服從『理』，因而具有充分動力去作為善去惡的道德實踐」。由此，我們可得出一種有關孟子「理義之悅我心」（《孟

臺大出版中心

17 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，第一章，〈象山之「心即理」〉，頁10-11。個別標點經筆者修改。

子．告子上》）的牟宗三式解讀，並可進而理解，何以在牟氏眼中，朱子哲學下的道德實踐為動力不足：

> 我一聽到道德律令命令我，我心中不太自在。不太自在就表示你心中不悅嘛。這樣一來，道德法則與悅相衝突。悅就不是道德法則，道德法則就不能愉悅，這就壞了。這樣一來，道德的實踐沒有力量。[18]

> 不管說「理義悅心」，或者反過來說「心悅理義」。「心悅理義」，「心」是主詞，「悅」是動詞，「理義」是object，是受詞。那麼，理義這個object從哪裡來。理義是一個object，它是不是一個external object呢？儘管它是我所悅的，它是一個對象，但理義不能理解為一個external object。理義之為對象是從內發，我所悅的就是我所立的。照康德的想法，這就是意志的立法性。[19]

> 朱夫子所說的「性即理」就是把理義說成只是客觀的，都推出去了。[20]

至關重大的一句自然是「我所悅的就是我所立的」。「心」為什麼會甘願遵守「理」？因為此「理」是「心」自己立的。唯有如此，這個「遵守法則」的道德實踐才有力量（有充足的實踐動力）。相反地，如同學生通常不願遵守校規一般，倘若此「理」非由「心」自己所立，而為「外在」於心（作為心之「外在對象」），則其「甘願遵守」與否，便很成疑問。朱子哲學之所以出現「動力問題」，正由於他把「理」「都推出去了」，成了「心」的外在對象，如同校規之於

臺大出版中心

---

18 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（七），《鵝湖月刊》第355期（2005年1月），頁11。
19 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（七），《鵝湖月刊》第355期（2005年1月），頁12。
20 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（七），《鵝湖月刊》第355期（2005年1月），頁12。

學生一般。

牟氏讓我們明白了重要的一點。當他說「決定意志的那法則不是由外面來的」（見前引文），朱子大可回應說，他的「理」（法則）也不是由外面來。因為「性即理」故，此「理」既為「性」，當然是本有的。正如以下這些典型的朱子觀點所示：

> 性即理也。在心喚做性，在事喚做理。[21]

> 所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。[22]

> 性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。[23]

> 心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。[24]

臺大出版中心

是故朱子也大可說：「性理」本來就在「心」中，不是「從外去討得來」。在這意義下，他既可引孟子為同調（「非由外鑠我也，我固有之也」），復可以「在家兒子」作喻。但牟宗三讓我們明白到，「動力問題」根本不等於「理的處所問題」：「動力問題」所關心的根本不是「理」處在哪裡，更遑論它「本來」處在哪裡——這個「本來」亦不相干。真正重要的是，「理」是否為「心」所立。倘若為是，則「理」便非「心」的外在對象，而為「心即理」的理論形態，而「心之甘願依理作道德實踐」便可得而言——「我所悅的就是我所立的」。倘若為否，則「理」便為「心」的外在對象（「心不即理」的朱子理論形態），而「心憑什麼能甘願依理作道德實踐」便成一具挑戰性的理論難題（動力問題）——法則既非由「心」所立，它為

21 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁82。
22 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁82。
23 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁88。
24 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁89。

什麼會甘願遵守法則？縱使朱子能講「理」像餡子一樣處在「心」中，並且它本來就在「心」中，仍無助解決問題。此所以牟宗三在前引文說：「在朱子之說統中，卻並無『一個在家』者。」倘使朱子讀到此語，或會感到奇怪：「理」分明就像餡子一般本來處在「心」中，為什麼還說他的理論中並無一個「在家兒子」？殊不知牟氏所要求的「在家兒子」根本不是朱子所想的意思。對牟氏來說，由「心」自己所立的「理」才堪稱「在家兒子」；有之，方能彰表「行動之源」（道德行動的實踐動力），因為「心」悅它自己所立之「理」，自然甘願遵守。[25] 析論至此，我們終可充分了解牟宗三的論斷：「在朱子之說統中，卻並無『一個在家』者，行動之源，所謂內在的大本，並未開發出來。」而他所說的「知之機能與行之機能、在泛認知主義之格物論中，只是外在地相關聯，他律地相關聯」，至此亦可得而明：在朱子的理論中，「知道法則」並不保證「甘願遵守法則」，因為法則不由「心」所立，而為「心」之外在對象。[26]

臺大出版中心

---

25 這裡有一點應該注意：從剛才的朱子引文來看，他說「性便是心之所有之理」、「蓋心之所以具是理者，以有性故也」等，表示性乃為心所「具」、「有」；在這意義下，「心具理」一命題乃可得而立。惟「心具理」之實義為何？朱子以「心將性做餡子模樣」為喻，實則尚是一個粗淺的說法。關於朱子的「心具理」，我們將於本章最後一節詳論。目前我們只需了解，朱子的「心具理」不等於「心即理」。後者按牟宗三的界定，是指「理」為「心」所立，「心」乃道德法則之制定者（甚至，「心」就是「理」：「意志對於其自己即是一法則」）——此義顯不為朱子「心具理」一命題所涵。

26 從以上討論，我們看到牟宗三的道德哲學思考明顯以康德為參照點。但事實上，他的思考背景或說西方哲學視野卻並不限於康德，而可上溯至古希臘哲學；這一點能使我們對牟氏在「動力問題」上的立場，以至其批評朱子「以知之源來決定行動」，有更為立體的認識。像他在《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年）的第三講〈中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題〉裡即曾說：「蘇格拉底也重視德性，他曾經有一句名言『德性即知識』（Virtue is knowledge）。從重視德性這個地方講，蘇格拉底和中國人並沒有兩樣，但是講法不一樣。中國聖人他不說『德性即知識』，這句話是不透澈的話。所以西方講道德雖然從希臘起，但是嚴格的講並沒有把握住道德的本質。西方真正了解道德本質的是從康德開始。」（頁46）「從上面所講的，我們可以知道雖然蘇格拉底也和孔子一樣重視德性，可是在不同的文化背景的開端下，即使是像蘇格拉底這樣的大哲學家，他拿知識的態度來講仁，結果是不中

現在再看勞思光。他有〈論知行問題〉一文，[27]用相對淺易的語言進行析論，雖無提及朱子，但也已觸及到我們現在所關心的「動力問題」。他首先這樣分析知與行的關係：

> 一自覺的行為，一經成立，一定根據一組知識，行為所關的對象，在範圍上必與所據知識所關的對象相符。由於這一組知識，這一行為才能有一定內容；否則行為即無內容，因此我們先說，行為必以知識為內容。[28]

然而，行為又總比知識多出一點東西：

> 行為與知識之不同，在於它造成經驗界的某種改變。一個人有一組知識，如果就此而止，則他尚無行為，如果他依此知識而予經驗界一種作用，造成一種改變，則此過程即是行為的過程，其結果是行為的結果。譬如，一個人有渴的感覺，同時知道水能解渴，以及瓶內有水，和水如何可由瓶中移到杯中，由杯中移到口中，這一切都是知識，他根據這些知識，拿起瓶子把水倒出來，再喝下去，這就造成經驗界的改變，瓶子被移動一次，水由瓶中而杯中而口中而喝下去，都是經驗界之改變。此一改變的過程，即是喝水的行為過程。[29]

臺大出版中心

肯。所以西方講道德，就在這個地方差。」（頁49）這樣看來，在牟氏眼中，朱子之「以知之源來決定行動」，也可歸入「德性即知識」、「拿知識的態度來講仁」一路，實不如康德之「真正了解道德本質」。反過來說，牟氏以「動力問題」來質疑朱子，背後乃有一種涵蓋西方自古希臘以來之道德哲學思考的視野。了解到牟氏對蘇格拉底傳統下「德性即知識」一觀念的批判，我們便更清楚其對朱子窮理工夫論的質疑在哲學上的深刻意義。

27 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁61-74。

28 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》，頁65。

29 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》，頁65。

行比知所多出的，就是「經驗界之改變」。進一步說，行為雖必須根據知識而成立，但這並不表示行為純由知識決定，因為知識只是行為的一個必要條件而已。一個行為的成立，除有賴相關的知識外，還需要一項成素，它就是一個我們留意已久的觀念：意願。勞氏說：

> 再以上面喝水的例子講，覺得渴，知道水瓶等等的性質關係，並不一定有喝水的行為。要有喝水的行為，必得有一個想解渴的意願或者廣泛地說，有一個想滿足生理需求的意願。通常雖然人常有滿足生理需求的意願，但這並沒有甚麼必然。一個決心絕食而死的人，當他堅持了許久，已經垂斃的時候，他雖有渴的感覺，雖知道水能解渴，但他的行為可能反是把水瓶拋得遠遠的，以斬斷自己的希冀，而達到早死的目的。早死是一個目的，因有求早死的意願。在這個意願下，與在要滿足生理需求的意願下相較，同樣的知識並不能決定同樣的行為的成立。[30]

臺大出版中心

至此，勞氏歸結道：「行為以所關知識為內容，但其成立或發生的過程，乃自身所據的特定意願運用此一組所關知識，來造成經驗界的改變的過程。」[31]「所以行為一方面據知識而有內容，一方面據意願而有方向。同樣的內容，在不同的方向決定下，仍產生不同的行為。」[32]言下之意，知識並不決定意願。

行為的成立除了「知識」一條件外，尚需「意願」這項成素。放在朱子的窮理之學上講，從「格物窮理」到為善去惡的道德行為的成立之間，應尚需一「道德意願」以為動力，否則道德行為不可

30 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》，頁66。
31 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》，頁66。
32 勞思光，〈論知行問題〉，《文化問題論集新編》，頁66-67。

能出現。倘若朱子未能解釋此「道德意願」從何而來，其理論便未免有憾（但在「真知即能行」的觀點下，這個「意願」理應可以解釋，詳見下一節）。勞思光在〈論知行問題〉中雖未針對朱子而提出這項質疑，但他在譯注《大學》時，便基於這個問題，而捨朱子、取陽明。《大學》的「欲誠其意者，先致其知」，勞氏語譯為：「要使自己的意念無作偽之處，先得擴拓自己的價值自覺。」[33]並附以一段詳細的按語：

> 這裡是採用王陽明之說；因為朱子之說落到「欲誠其意者先致其知」一關鍵上，便顯得難通。朱子所說的「知」是對外物的知識；這種知識與意念之誠偽實在不能有確定關係。（……）倘說「要意念無偽，先得窮盡顯現知的能力」，則必須將誠偽變成知識問題；這顯然不能成立。朱子對誠意與致知的關係，始終未提出精切說明；而《大學》本文中對「誠意」只是單獨解釋，所以此一理論關鍵在朱注中也輕輕掠過。取陽明之說則「致知」是「擴拓價值自覺」，以這種工夫為誠意的條件，理路便十分明朗了。因為意念的誠偽顯然受價值意識直接決定。一個人在善惡好壞方面有明朗自覺，然後方能在意念的誠偽上用工夫。[34]

臺大出版中心

重點在「知識與意念之誠偽實在不能有確定關係」，這跟牟宗三說「致知與誠意並無必然之關係」，以及「知之機能與行之機能、在泛認知主義之格物論中，只是外在地相關聯，他律地相關聯」，雖有詳略淺深之別，卻可謂異曲同工。至此可說，相比古代的陽明，以至朱子時代的提問者，牟、勞二氏，實更能從理論檢討的高度，清

33 勞思光，《大學中庸譯註新編》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁4。
34 勞思光，《大學中庸譯註新編》，頁4。

楚披露朱子哲學所要面對的「動力問題」(再一次,這裡暫取此問題之淺義),把它確認為朱子哲學的一大疑點。

剛剛引錄的勞思光按語裡,也有兩點需要留意。首先是他對「誠意」的理解。前面表示過,牟宗三說朱子「以『格物窮理』之知決定『誠意』,此中至少實有問題,即致知與誠意並無必然之關係,行動之源並未開發出」,此中「致知與誠意並無必然之關係」是不準確的說法,因為朱子理論並不要求「致知」與「誠意」之間存在如同牟氏所想的「必然之關係」。箇中癥結是朱子的「誠意」並不等於「意誠」,而牟氏在未加簡別下把二者混同起來。無獨有偶,勞思光也說:「朱子所說的『知』是對外物的知識;這種知識與意念之誠偽實在不能有確定關係」,而「朱子對誠意與致知的關係,始終未提出精切說明」。暫且不論「知」的詮釋,我們看第一句的「意念之誠偽」(顯指「意誠」)和第二句的用詞,可見勞氏也未對「誠意」與「意誠」予以簡別。但同樣地,這一點表述上的瑕疵也無損勞氏對朱子理論難題——道德意願之由來——的準確捕捉。

其次是他將朱子的「知」看成「對外物的知識」,這也是值得商榷的。其實,即連牟宗三把朱子工夫論定性為「泛認知主義」,這個「認知」的意涵也需要澄清。我們在第一章已提過,「窮理」工夫所最想要「知」的,是「是非之所以然」,就是「是之所以為是、非之所以為非的理由」。稍後我們討論朱子「真知即能行」的觀點時,將進一步指出:「理由」跟「對外物的知識」應該有別。當我們籠統地說朱子「重認知」,而未能明確區別開「理由」與「對外物的知識」時,才會顯得「動力問題」是朱子哲學的致命困難。相反地,當我們明確區別開二者,解決問題的機會將大為提高。補充一點,在勞思光《大學中庸譯註新編》中「致知」的注釋下,編者黃慧英加了一段編案,當中便已指出:「朱子所解『致知』中的『知』是知

臺大出版中心

事物之理而非對客觀世界的認知，而此事物之理（即『窮理』之理）又是事物『所以然之理』與『當然之則』，如此，『格物』、『窮理』便不是知識之事（……）。假若這樣理解朱子之意，則『致知』便不是一般的認知意義（……）。」[35]稍後我們析論朱子哲學對「動力問題」的回應時，將回到這個方向上來。

第二節　真知即能行

本節與下一節將參考三位中外學者的若干著作，借用他們的相關討論來剖析朱子對「動力問題」的回應，並試圖在他們建立的基礎上做進一步思考。依本節的引述次序，三位學者分別是倪德衛（David S. Nivison, 1923-2014）、黃勇（Yong Huang）、楊祖漢（並及唐君毅）。從上一節討論下來，可見本章已直接碰觸到一類普遍的哲學問題，即道德認知如何過渡到道德實踐，或認知與行動的關係、判斷與行動的關係等。哲學界對這類問題的討論已經非常豐富，如果我們想參與其中，自當參考已有的探究成果。[36]可是，由於我們的任務始終在朱子工夫論的理論檢討，我們的考察角度和論述方向因而應設定為：當這類哲學問題發生在朱子理論中時，或當朱子理論面臨這類問題的挑戰時，它有否足夠的理論資源去回應？相應地，我們首要需參考的，自然是那些對這項工作特別相關並且有助益的研究，此所以我們在參考對象上做了上述的挑選。而在這些參考對象中，有些是直接談論朱子的（例如楊祖漢的文章），有些雖

臺大出版中心

35 勞思光，《大學中庸譯註新編》，頁8。

36 單論涉及到這類問題又有學術分量而筆者近期讀過的專書，也已有好幾部：Michael Smith, *The Moral Problem* (Malden: Blackwell, 1995)、T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998)、John Broome, *Rationality Through Reasoning* (Malden: Wiley Blackwell, 2013)、Ernest Sosa, *Judgment and Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。

非專論朱子，卻是將上述問題放在儒家哲學的脈絡中來處理（例如倪德衛之於孟子、黃勇之於二程），也對我們的討論有所裨益。

先看倪德衛。我們參考的是他在*The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*文集中的兩篇文章：第六章“Weakness of Will in Ancient Chinese Philosophy”和第七章“Motivation and Moral Action in Mencius”。[37]

我們談論中的「動力問題」，其實和一個在哲學世界長久思考的現象——意志軟弱（weakness of will，又譯「意志不堅」）——息息相關。“Weakness of Will in Ancient Chinese Philosophy”一文即大體從「意志軟弱」入手來扣問古代中國哲學（尤其孟子），揭示他們在此課題上的思考和立場。不過，倪德衛對於「意志軟弱」的扼要界說，卻見於“Motivation and Moral Action in Mencius”一文：「有時情況似乎是：我判斷我應該做某事，卻沒能或沒有控制住那些驅使我不去做此事的誘惑。」[38]據此可知我們的「動力問題」為何與意志軟弱現象息息相關：我們為何會向朱子提出「動力問題」——從格物窮理到具體為善去惡之間的那個實踐動力何來？正因為意志軟弱的現象實在太常見了——明明知道或判斷應該做，卻竟然做不來。

臺大出版中心

有意思的是，倪德衛在中西哲學對照之下，發現孟子以來儒家看待意志軟弱現象的特色。在“Weakness of Will in Ancient Chinese Philosophy”裡，他指出西方哲學家長久以來的困惑：

> 從最早的時代起，很多西方哲學家已對以下事情如何能夠發生感到疑惑：我可以同時（a）知道我應該做某類事情，並且

---

37 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy* (Chicago: Open Court, 1996), pp. 79-90, 91-120.

38 “Sometimes it seems that I judge I should do something yet cannot or do not control temptations which move me not to.” David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, pp. 91-92. 引文由筆者中譯，下同。

> （b）知道採取某一特定行動（這一行動是我能採取的）即實現了我所應做的那類事情，卻竟然（c）不做，甚至恰恰做出相反的事情來。[39]

這其實是關於意志軟弱的一個較詳細界說。接著，倪德衛即繼而申論，上述困惑的成因其實在於某種可能是錯誤的假定：

> 在我看來，這個困惑的成因是：我們假定（……），「實踐我們認為正確之事」所具備的吸引力，跟我們在「實踐我們相信——舉例來說——會帶給我們感官快樂之事」時所感受到的吸引力，乃同一種吸引力。[40]

筆者認為，倪德衛這個論點可不簡單，因為它力圖沖淡或突破意志軟弱現象的困惑性（不可理喻的程度）。就是說，我們之所以覺得這個現象極不可理喻，其實是由於我們有一個基本假定。試設想，當我們口渴時碰見水，會自動地、毫不遲疑地把水喝下，因為我們相信，喝水會帶給我們「解渴」的感官快樂，此所以「喝水」這個行為有巨大的吸引力。然而，「實踐我們認為正確之事」所具備的吸引力，跟「口渴時喝水」的吸引力相比，又能否等量齊觀呢？倪德衛即表示懷疑，並認為兩者的等量齊觀只是「我們」——西方哲學家——的假定。基於這個假定，道德上的意志軟弱才會顯得很不可理喻：「口渴時喝水」會毫不遲疑，為什麼「知善而行善」有時會這

臺大出版中心

---

39 “Many Western philosophers, from earliest times, have been puzzled about how it can happen that I might both (a) see that I ought to do a certain kind of thing, and (b) see that to take a particular option now open to me would be doing that kind of thing, yet (c) not do it, perhaps do the exact opposite.” David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 87.

40 “A reason for this puzzle seems to me to be this. We assume (...), that the attraction for us in doing something because we see it to be right is an attraction of the same kind as the attraction we feel toward doing something that we believe, for example, would give us sensual pleasure.” David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 88.

麼困難？倪德衛進而指出，這種「假定的等量齊觀」同時展現成兩種樣態：

> 我們假定，倘若我們事實上行善，這是由於我們對（作為一件善事的）此事的贊成態度（favorable attitude）決定了（has caused）我們去做它。另一方面，我們假定，倘若我們事實上行惡，這是由於我們實際上恰恰把此事判斷為善，才會受到更大的吸引力去做它。第一個假定導致很多哲學家在解釋意志軟弱時試圖離間開動機（motivation）與道德知識（knowledge of obligation）。第二個假定則概括在我們的口頭禪裡：我們須從別人的行為來推敲其道德信念，而非從其言論。[41]

引文中，與我們特別有關的當然是第一個假定。哲學家們由於假定為善去惡的吸引力與感官快樂的吸引力等量齊觀，從而假定當我們判斷一事為善（即對一事持有引文所謂「贊成態度」），便有充足的力量決定我們去做它；如同當我們在口渴時判斷面前之物能解渴，便足以使我們去喝它一般。這樣，當面對有目共睹的意志軟弱現象時，這些哲學家為了解釋此現象，自然會懷疑道德知識或道德判斷與道德實踐動機之間的關係：有如此的判斷，也不一定有相應的實踐動機。倪德衛言下之意，就是說這種懷疑大可不必：即使有意志軟弱的現象存在，我們也無須懷疑道德判斷之足可開發出實踐動機。啟迪他這樣想的人就是孟子，因為孟子正好沒有做過上述各項

臺大出版中心

41 "We assume that if we actually do the right, it is because our favorable attitude toward it as right has *caused* us to do it; on the other hand, we assume that if we actually do the wrong, it is because in our being more strongly attracted to *it* we, in effect, judged it to be right-for-us. The first assumption leads many philosophers in accounting for weakness of will to try to drive a wedge between motivation and knowledge of obligation. The second we summarize in the cliché that one must infer others' moral beliefs from their acts, not from their words." David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 88.

假定。倪德衛甚至相信，孟子以降的儒者都沒有那些假定。[42]

倪德衛這樣概述孟子的立場：

> 根據孟子的心靈模型（model of mind），我可能被美食吸引但知道吃下它會是偷竊，因而是錯誤的。知道此，我即有一傾向（disposition）不去吃它（……）。然而，要令此道德傾向（disposition toward the moral）介入感官與對象物之間，端賴「心」（mind-heart）做出一種行為——可見「道德傾向的介入」不是自動的。[43]

就是說，在孟子，道德實踐的傾向一定伴隨道德認知（知是知非）而出現。但是，要使此傾向實際地「介入感官與對象物之間」（「感官」代表例子中對美食的欲望，而「對象物」則指美食），意即具體落實為道德實踐，則需要一重工夫——「心」做出一種行為。用孟子的術語來說，這種「心」的行為以〈告子上〉的「思」——「主動爭取並專注於善」（a voluntary seeking as well as cognitive focusing on the good），[44]乃至〈公孫丑上〉的「持其志」（hold the will firm）[45]及「必有事焉」（you must work at it）[46]來代表。倪德衛藉此表明，孟子在意志軟弱一課題上開啟了完全不同的分析方式：縱然有意志軟弱的現象存在，我們也不用懷疑道德認知、道德判斷能開發出道德實踐傾向或動機；問題不在於我們缺乏此傾向，倒在於我們不懂如何

臺大出版中心

---

42 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 89.

43 "On Mencius's model of mind, I may be attracted to some delicious food but know that eating it would be theft, and wrong. Knowing this, I have a disposition not to eat it (...). But for that disposition toward the moral to be interposed between sense and object requires an *act* of mind-heart. It is not automatic." David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 89.

44 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 87.

45 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 89.

46 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 89.

去運用此傾向（not know how to employ that disposition）。[47]

倪德衛舉例說，情形就有如學生學彈鋼琴，他知道應該用正確指法去控制琴鍵，並且要保持從容，但就是沒能把這些實踐出來；這並非由於他缺乏實踐傾向、動機或意願——這是一定有的，而是由於他未能掌握技藝。「技藝」正是使得「傾向」能夠落實的關鍵因素，而它需要我們自覺地採取行動去鍛鍊。放回道德實踐上講，道德傾向隨道德認知而有，這不成疑問；但要從道德傾向過渡至具體的為善去惡，則端賴「心」去採取行動。

如果倪德衛的詮釋不差，則孟子確然在意志軟弱的課題上提供了饒富意義的思考方向。無怪乎倪德衛在"Motivation and Moral Action in Mencius"一文更乾脆提出，在「行動失敗」（action failure）的問題上，「我認為*acedia*而非*akrasia*才是早期中國道德哲學家所關注的問題形式」。[48] 此中，*akrasia*即指意志軟弱，如同前面所引述的界定：「我判斷我應該做某事，卻沒能或沒有控制住那些驅使我不去做此事的誘惑。」而*acedia*（或譯「懶惰」）則指這樣一種情況：「我判斷我應該做某事，卻正好沒有、或也許沒能足夠用心（care enough）把它做出來。」[49] 倪德衛前後兩種說法確是有點出入：前一說表示孟子在意志軟弱課題上開啟了不同於西方哲學的分析方式；後一說則把概念上提一層，以「行動失敗」來統攝*akrasia*（意志軟弱）與*acedia*，指出早期中國哲學家所關切的其實是後者。簡言之，前一說表示孟子也思考意志軟弱（只是他的分析方式很特別），後一說則表示中國哲學家們所關心的問題其實是*acedia*。但儘管有此出入，倪德衛的用意還是一致和清楚的：孟子以降的儒家哲學，基本上不懷疑道德認知或判斷能生起道德實踐的傾向或動機；只是，

臺大出版中心

47 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 89.
48 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 92.
49 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 92.

此傾向不會自動落實為道德踐履，中間還需要一重工夫。這一論點在下文第三節將會重提，它有助我們拓深「動力問題」的意義以及進一步剖析朱子在這個問題上的思考。

此外，關於倪德衛，尚有兩點需要補充。首先應強調，筆者不打算斟酌倪德衛對孟子的詮釋。我們的焦點始終在朱子，而倪德衛的說法只有在「能幫助我們分析朱子」之意義下被採納。換言之，我們不會亦不必假定他的孟子詮釋為正確。其次，上述倪德衛的說法會引出一個有趣的問題（他在書中亦有提出來討論）：將道德傾向落實為道德踐履，中間需要「心」去做出一種行為；既說「行為」，其背後自必有一「行為之動力」，然則這個「把傾向落實為踐履的行為」本身的動力又何在？若我們不能解釋之，則這種行為豈非又欠缺動力，而其發動、運作實乃出自勉強？對此，倪德衛亦提出了有趣的答案。基於討論流程的考慮，我們也把他的答案放到第三節交代。

臺大出版中心

倪德衛為我們揭開了意志軟弱的課題，現在順勢引介黃勇對程顥和程頤的相關分析，尤其是發端於程頤的「真知」概念，這就跟朱子愈來愈接近了。我們參考的是黃勇的近著*Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*之第三章“Knowledge (*zhi* 知): How Is Weakness of the Will (*akrasia*) *Not* Possible?”，[50]該章旨在論證：對二程（尤其程頤）來說，意志軟弱其實是不可能的；並且，與持有相同主張的傳統西方哲學家比較，二程的思考更深入，更能避免質疑。

黃勇也是由我們耳熟能詳的現象談起：「我們經常聽到：『我知道什麼是道德，但我就是做不來』或『我知道這事是錯的，但我就

50 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers* (Albany: State University of New York Press, 2014), pp. 99-129.

是制止不了自己去做它』。」[51]然而，若要較精密地探究意志軟弱，他認為我們應把它和其他「有意地（intentionally）做出不該做的事」之現象區別開來。[52]特別是當我們主張意志軟弱的現象其實不存在時，我們有責任解釋：那些被錯認為或誤稱為「意志軟弱」的現象，實際上究竟是什麼。正如我們平常說「太陽下山」，實則太陽沒有下山，這只是地球自轉所造成的視覺幻象。於是，在意志軟弱之外，黃勇列出了其他六種「有意地做出不該做的事」之現象，當中最值得注意的是第五種，他稱為「疏忽」（negligence）：一個人基於無知而做出不該做的事，而此無知乃出於那人的疏忽——他沒有盡責地去了解他能夠並且應該知道的事，包括他應該做什麼和正在做什麼。[53]換言之，與無可奈何的無知（例如由心智缺陷或資訊不足所導致的無知）不同，「出於疏忽的無知」是那些「有意地做出不該做的事」的人所應該負責的。這個現象之所以格外值得注意，因為黃勇的一個主要論點正是：對二程來說，意志軟弱——我明知一事應做（或不應做），而我的意志卻無力去做（或不做）——實際上不可能發生；所謂意志軟弱的現象，實情只是「疏忽」。

臺大出版中心

倘若黃勇的詮釋正確，則二程的立場顯然涵蘊著：知善知惡足以推動為善去惡的實踐（知而不行的情況是不存在的，問題只在當事人有否盡責地去知；只要一知，他即能行）。誠如黃勇所指出：「『意志軟弱是可能的』此一理念的核心是這樣一個聲稱：一個人的知不必然導致他去行」，而「在這課題上，一個典型的儒家觀點是『知導致行』（knowledge leads to action）。如果問意志軟弱是否可

51 "Often we hear it said that 'I know what is moral, but I just cannot do it' or 'I know it is wrong, but I just cannot help but do it.'" Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 99.

52 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 100.

53 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 100.

能，儒家的答案會是『否』」。[54]

顯而易見，這種「典型的儒家觀點」馬上會遭到質疑。舉例來說，很多吸煙人士分明知道應該戒煙，但就是戒不了。依儒家觀點，他們不是意志軟弱，亦非「知無力推動行」，而是他們根本不知應該戒煙——這種說法不是太霸道嗎？人家分明知道，而你強行說他們不知，這恐怕只是為爭拗而爭拗。

要應付這種質疑，一條可行的出路就是建立一套「知」的兩層論，區分開兩類型或兩個層次的「知」。舉例來說，上面那群不能戒煙的吸煙者，其所謂「知道應該戒煙」的「知」，只是一種低層次的知；倘若他們所具備的是高層次的知，便一定會戒煙。採用這個策略，儒家便既能維持「（高層次的）知必能推動行」的立場，又能承認那群戒煙失敗者乃「知（低層次的知）而不能行」，而無須粗暴地否定他們具有相關的知（低層次的知）。事實上，程頤正是採用這種策略。黃勇在文中即整理出程頤對於「知」的三種二分方式，以下分述之。

臺大出版中心

第一種二分，黃勇稱為「深知」（profound knowledge）與「淺知」（shallow knowledge）。[55]他引用的文獻證據是這條程頤語：

> 「守死善道」，人非不知，終不肯為者，只是知之淺，信之未篤。[56]

黃勇對此闡釋說：「此可見他承認這種可能性：一個人知道，卻不

54 "(...) central to the idea of possibility of weakness of the will is the claim that one's knowledge does not necessarily lead one to action." "(...) one typical Confucian view on this issue is that knowledge leads to action. If asked whether weakness of the will is possible, the Confucian answer is 'no.'" Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, pp. 105-106.

55 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 112.

56 程顥、程頤，〈伊川先生語九〉，《河南程氏遺書》，卷二十三，頁305。

相應此知而行。然而在他看來，這只是淺知；凡淺知的，就不是一個人所篤信的。當知之深，而一個人篤信之，他便不能不據此知而行。對程頤來說，淺知不能算作真正意義的知。」[57]

如果嫌第一種二分的證據未夠充分（例如程頤只說到「知之淺」，未有名詞化地提出一「淺知」概念），則相對地，第二種二分——「真知」（genuine knowledge）與「常知」（ordinary knowledge）——的證據就很直接了：

> 真知與常知異。常見一田夫，曾被虎傷，有人說虎傷人，眾莫不驚，獨田夫色動異於眾。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之，然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶為不善，是亦未嘗真知。若真知，決不為矣。[58]

黃勇認為，前述「深知」與「淺知」的區分，跟這裡「真知」與「常知」的區分，性質同一。[59] 此所以程頤會說：

臺大出版中心

> 知有多少般數，煞有深淺。向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，見佗說虎，非不知虎之猛可

57 “So here he acknowledges the possibility of someone who knows and yet does not act according to this knowledge. However, in his view, this is a shallow knowledge; it is not something one firmly believes in. When knowledge is profound, and one firmly believes in it, one cannot fail to act upon this knowledge. For CHENG Yi, such shallow knowledge cannot be regarded as knowledge in its proper sense.” Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 112.

58 程顥、程頤，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷二上，頁16。此條並未標明為程顥語還是程頤語，但《河南程氏遺書》卷十八〈伊川先生語四〉則載程頤說：「向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，見佗說虎，非不知虎之猛可畏，然不如佗說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。」（頁188）又據後來朱子之稱引，如「伊川所謂說虎者之真知」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》卷十八，頁408）、「伊川嘗言虎傷者，曾經傷者，神色獨變，此為真見得，信得。凡人皆知水蹈之必溺，火蹈之必焚。今試教他去蹈水火，定不肯去。無他，只為真知」（《朱子語類》卷二十八，頁715）等，可知程頤向有以虎傷經驗說真知之例。

59 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 112.

> 畏，然不如佗說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。學者深知亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞著便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是真知，纔知得是，便泰然行將去也。某年二十時，解釋經義，與今無異，然思今日，覺得意味與少時自別。[60]

這段話裡，膾炙的例子以至「意味」一詞均傳達著重要的訊息，我們之後，特別在第三節裡將予詳述。現在先留意引文裡「深知」與「真知」之交替出現，反映出「知的深不深」與「知的真不真」確然是同一道課題，證實了黃勇的論斷之餘，亦顯示他的第一種二分——「深知」與「淺知」，雖非直接的程頤語（程頤並未直用「淺知」一詞），惟其提煉引申仍屬有理（尤其「深知」一詞確出自程頤）。

黃勇如此理解「真知」的特性：「在程頤看來，雖說真知必定來自直接經驗（direct experience），但並非所有來自直接經驗的知皆為真知。真知乃來自一種特定類型的直接經驗：內心體驗（the inner experience）。」[61]筆者贊同這種理解，理由正如黃勇自己指出，在上述引文裡程頤自道其閱讀經籍的心路歷程顯示，「親身讀經」這種「直接經驗」他早已有了，但以「今日」的造境與「少時」相比，「意味自別」。可見「直接經驗」（例如親身讀經）並不保證有「真知」（或「深知」）。[62]這些「直接經驗」必須得到「內心體驗」的加持（例如曾被虎傷者的「畏懼」、貴人的「欲嗜膾炙」等，均是「有內心體驗」的徵象），才能喚起「真知」。這種理解足可釋除一種關

臺大出版中心

---

60 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁188。

61 "(...) in Cheng's view, while genuine knowledge must be from direct experience, not all knowledge from direct experience is genuine knowledge. Genuine knowledge is one from a special kind of direct experience: the inner experience." Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 113.

62 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 113.

於「真知」的疑慮，但在闡明之前，先看程頤對「知」的第三種二分。

第三種二分即「德性之知」（knowledge of/as virtue）與「聞見之知」（knowledge from hearing and seeing）。程頤說：

> 聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。[63]

「德性之知」的關鍵就是「內」，即前述「內心」之「內」。黃勇因此解釋說：「程頤這裡通過借用張載將德性之知與聞見之知對起來的想法，把他的『真知』或『深知』的意思說明得更清楚。在這種區分下，當聞見之知是外在的知（external knowledge）（不論來自直接經驗還是間接經驗），德性之知則是來自於內心體驗的內在的知（internal knowledge）。」[64]由此可見，「德性之知」基本上即同於「真知」，其特徵在於「內心體驗」。此所以黃勇隨即拈出程頤的「默識心通」、「自得」、「體而得之」等觀念作為對「德性之知」的補充說明。[65]

臺大出版中心

姑勿論黃勇的理解正確與否（正如我們不擬斟酌倪德衛對孟子的理解，我們也無意檢驗黃勇對程頤的詮釋；重點是他們對我們探討朱子哲學問題所帶來的啟示），至少在我們的主角朱子心中，「德性之知」與「真知」應該是同一種知：

> 聞見之知與德性之知，皆知也。只是要知得到，信得及。如君之仁，子之孝之類，人所共知而多不能盡者，非真知故也。[66]

---

63 程顥、程頤，〈伊川先生語十一〉，《河南程氏遺書》，卷二十五，頁317。

64 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 113.

65 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, pp. 113-114.

66 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十四，頁1560。

按文意，顯然「德性之知」與「真知」分享了一種共同特性：「知得到，信得及」，而它們的效果就是「能盡」——能實踐——仁孝等。有一點值得注意，「德性之知」在《朱子語類》中一共只出現過四次，當中三次更是出自問者之口，非由朱子主動提出。與之相比，「真知」的出現則頻繁得多。我們似可這樣推論：從張載（字子厚，號橫渠，1020-1077）首揭「德性之知」這概念起，中經二程（尤其程頤），及至朱子，它已被完全吸收進「真知」概念裡，不必再單獨提出和談論。另亦可注意，從朱子以「信得及」這種「內心體驗」的徵象來描繪「真知」，我們即聯想到上文的「心甘意肯」一詞，並同時見出「心甘意肯」地為善去惡的關鍵。就是說，到了「真知」境界，吾人便有充足的動力去作為善去惡的道德實踐。因為在「真知」境界裡，吾人「信得及」，故而「能盡」，此之謂「真知即能行」。

剛才說過，黃勇對「真知」的理解——「真知」來自有內心體驗的直接經驗——有其理論優點：強調「內心體驗」這一元素，足可釋除一種關於「真知即能行」的疑慮。黃勇在文章一個注腳裡提到這種質疑，他稱為「循環推理之潛在難題」（the possible problem of circular reasoning），大意是：「真知」乃通過其「能導致行動」來界定，但反過來說，「真正的行動」（proper action，與「盲目行動」和「被迫行動」相對）又以「由真知引導」來界定，這就是所謂「循環推理」。黃勇的回應大概是：的確，從觀察者的角度看，所能看到的只是一行動者之外在行動，看不到他裡面的「知」到底是真還是不真；然而，行動者自己卻有足夠能力判斷其「知」的素質。[67]正是如人飲水，冷暖自知，「內心體驗」之有無（有「內心體驗」即為「真知」），外人看不出（或至少不易看出），但行動者可以自驗。其實牟宗三也提出過類似質疑，針對的是上文引錄過的一

臺大出版中心

67 Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*, p. 281.

段《朱子語類》答問，朱子主動問門人魏椿：「知極其至，有時意又不誠，是如何？」[68]其後朱子再問：「今有二人：一人知得這是善，這是惡；又有一人真知得這是善當為，惡不可為。然後一人心中，如何見得他是真知處？」[69]魏椿又無對，然後朱子笑曰：「且放下此一段，緩緩尋思，自有超然見到處。」[70]牟宗三批評說：

> 實則在朱子之說統中，此並無玄妙，只不過驗之于「他律之行」耳。能夠真他律地而行，即見其為真知。而朱子于此卻不說破，卻讓他「且放下此一段，緩緩尋思，自有超然見到處」。如果魏椿真能「超然見到」，則恐將要放棄朱子之泛認知主義的格物論，而另尋意誠之路矣！[71]

這個質疑的基點在：真知與否，需由行動來判定。於是，朱子的問題雖或許不在「循環推理」，卻可能在「同義反覆」：「真知」其實沒有獨立意義，它的意思基本就是「能行」。這樣，「真知即能行」一命題，說穿了其實不過是「能行即能行」之贅語（tautology）。然而，經過黃勇點出「內心體驗」作為「真知」的關鍵元素後，牟氏的疑慮是可以解開的。我們設想，有兩個人讀到書上印著一個三段論證：凡人皆會死，孔子是人，所以孔子會死。此時，兩人對該論證均有「知」。接著，兩人皆誦讀出該論證（相當於「行」）。但是，其中一人只是條件反射地照著書上所寫而一字一句念誦，另一人則隨著閱讀，心中呈現出一種「被說服感」，真感到該論證有說服力而念誦。我們於是有理由說，兩人雖同有知，然其知的素質或層次則異：前者的知只相當於「聞見之知」，後者的知卻相當於「德

68　朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303。
69　朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303。
70　朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁303-304。
71　牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁405。

臺大出版中心

性之知」、「深知」、「真知」。二人的分野就在於那個「被說服感」（內心體驗）之有無。外人容或只聽到二人誦出一模一樣的字句，而不必能判定誰有那個「感」，但當事人自己是清楚的。換言之，「真知」的涵義不應化約為「能行」，以免其靈魂——內心體驗——被遺落。由此可見「內心體驗作為真知之要素」一義的重要性。

現在還有一個問題：雖說「真知」來自「內心體驗」，但此「內心體驗」又是如何獲得的呢？更清楚地說，我們想了解的是「助成真知的內心體驗」在工夫論意義上的獲取辦法，是通過思辨？通過行動？討論之前，讓筆者先引介第三位學者楊祖漢的朱子研究。我們將參考楊氏兩篇文章：〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉[72]與〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉。[73]

〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉一文首先概述唐君毅有關朱子哲學的各篇重要論文的要旨，說明其朱子詮釋的前後變化，繼而從中抽出較早期的一篇〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理〉，[74]予以重點分析。楊祖漢在文首的內容提要裡表示：

> 我認為唐先生此一較早期的論文，代表了一個理解朱子哲學的形態。文中表示了對道德法則特性的理解會改變人現實的心理狀態，產生相應於道德的心氣，而引發實踐的力量。此說表示了道德實踐的根源動力，可以由對法則的認識而提

臺大出版中心

72 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁143-166。

73 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁177-203。

74 唐君毅，〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理〉，《中國哲學原論：原道篇》，卷三。楊祖漢在文中表示，唐氏此文原題為〈朱子理先氣後論疏釋：朱子道德形上學之進路〉，後收入《中國哲學原論：原道篇》卷三之附錄中，改名為〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理〉，見楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁143注腳1。

> 供。此說既維持了朱子理氣二分、心性為二的理論架構，而又說明了實踐動力的來源。我認為唐先生此一對朱子學的理解，可與牟宗三先生對朱子學的詮釋並存，可能是對朱子學的一個善解。[75]

我們可以看出三點。第一，楊氏試圖在不動搖牟宗三的朱子詮釋的情況下，對朱子哲學做進一步的思考。第二，此「進一步的思考」即體現在對牟宗三提出的疑問——有關「道德實踐的根源動力」——予以回應。第三，其回應立根於唐君毅〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理〉一文，旨在說明「對道德法則特性的理解會改變人現實的心理狀態」，而「道德實踐的根源動力」即從中產生。

楊祖漢在文中對唐君毅的觀點有詳盡的引述和分析。而在其述及之唐氏文字中，筆者認為以下這段於我們的討論而言最為重要：

臺大出版中心

> 吾人如反省吾人於當然之理之體驗，吾人首發現者，即當然之理之呈現於吾人也，乃首表現出一命令之姿態，命令吾人應遵此理而行，以實現此理。質言之，即表現為當實現之一理。而「當然」云者，即當如此然之意，亦即當如此實現之意。故吾人於覺一當然之理時，吾人即有不容吾人之不遵此理而行，不得不使此理實現於我之感。此即所謂道德義務之感。如人無道德意識，或有之而不加反省則已，如有之而加以反省，人皆可發現如此之義務感。[76]

唐氏的看法，筆者先試以自己的語言解釋。本章第一節曾表示：牟

75 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁143。

76 轉引自楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁151。

宗三相信，唯有當「理」對「心」而言不是一外在對象時，方可言「『心』之甘願服從『理』，因而具有充分動力去作為善去惡的道德實踐」；又提到：勞思光《大學中庸譯註新編》中「致知」的注釋下，編者黃慧英加了一段編按：「朱子所解『致知』中的『知』是知事物之理而非對客觀世界的認知，而此事物之理（即『窮理』之理）又是事物『所以然之理』與『當然之則』，如此，『格物』、『窮理』便不是知識之事（……）。假若這樣理解朱子之意，則『致知』便不是一般的認知意義（……）。」現在可把兩段話綜合起來看。當朱子一方面認為「心」並非本然純善，而為可善可惡（詳見本書第一章），一方面在工夫論上強調「窮理」或「知理」時，我們的確很難拒絕牟宗三對他的定性：心不即是理（如果「心即理」，那麼「心」就是本然純善）、理是心之（外在）對象（牟氏以「他律」形容之，詳見本章第一節）。然而以下筆者想論證：「理」即使是對象，也是一類「特種對象」，與一般對象不同。

臺大出版中心

為方便討論，我們試為兩類對象各給一稱謂：我們沿用「理」字去稱呼「特種對象」，而一般對象，我們則稱為「資訊」。現在我們要說明，「（心）知理」不同於「（心）知資訊」，儘管「理」與「資訊」對心而言皆有對象性。筆者認為，「知資訊」最少有兩個特點：第一，可通過灌輸而知；第二，以「成功記誦」為「知」。我們以孩子學習英文字母的次序為例。「字母L之後是字母M」，正是筆者所謂的「資訊」。一方面，它可以灌輸給孩子；另一方面，我們何時可說一個孩子「知字母L之後是字母M」？即在其「成功記誦字母L之後是字母M」時說──「成功記誦」與否，就是「知」與「不知」的分界，能「成功記誦」即「知」。

「特種對象」的情形又如何呢？我們重提上文一個例子：凡人皆會死，孔子是人，所以孔子會死。這是一個有效的（valid，或譯

「對確的」）論證——當全部前提為真，結論便必然為真。我們現在應考慮：「這個論證是有效的」本身是不是一條「資訊」？驟眼看，它似乎也可以灌輸，一個邏輯老師可以告訴他的學生：這個論證是有效的。但深一層想，其實我們只能說，這個論證的字句可以灌輸（同時從學生方面說：可以記誦）、「有效論證」的定義可以灌輸（和記誦），而不能說「這個論證是有效的」可以灌輸（和記誦）。理由是，那個學生若是真知道「這個論證是有效的」，他必須同步地在主體方面（或簡言之：在「內心」）呈現出一種「感」（如同上文所說「被說服感」的那種「感」）。這個「感」讓他確認：那個論證的所有前提的「真」，能傳遞到或過渡到結論中去，以保證結論為真；只有經此確認，他才算知道「這個論證是有效的」，而在此確認中所把握到的「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」，不可能離開那個「感」而被把握，兩者必須同步呈現。至於邏輯老師，他只能灌輸論證的「軀殼」，即那三個句子，以至「有效論證」的定義，而不能將那些「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」灌輸給學生。在學生方面說，他也只能記誦那三個句子和「有效論證」的定義，至於那些「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」（就是說，「這個論證是有效的」的靈魂所在），他是不可能記誦的，只可通過那個「感」來「體會」。

相應地，現在落到道德上講。我們試接上之前提到的「戒煙」例子。通過剛才的「知英文字母次序」和「知這個論證是有效的」兩件事的對照，筆者想類比地指出：一個人「知吸煙有損健康」和「知我應該戒煙」是不同的，因為「吸煙有損健康」和「我應該戒煙」是兩種對象，前者是資訊（一般對象），後者是理（特種對象）。表面上看，兩個命題都涉及一種「以主識客」的主客結構：「主」指的是「我」或「心」（由於朱子的「窮理」是一種「以心知理」的活動，是故我們也順用「心」這個字眼），「客」指的是

臺大出版中心

對象，即「吸煙有損健康」和「我應該戒煙」。可是實際上，兩種「以主識客」是不一樣的（假定「我知我應該戒煙」也能稱為「以主識客」）。「知吸煙有損健康」的「知」，可以僅僅通過灌輸和記誦來完成，或用日常的語言說：可以僅僅通過別人的報告而得悉。然而，「知我應該戒煙」的「知」卻必須在主體方面給出一種反應時，方算完成——缺了這種反應，便說不上「我知我應該戒煙」。這種反應，實即前面一再談到的「被說服感」之「感」。或者據唐君毅的說法而加上筆者的修飾，就是「被當然之理所命令之感」——我不得不遵此理而行，否則是我理虧。誠如唐氏在引文裡說：「故吾人於覺一當然之理時，吾人即有不容吾人之不遵此理而行，不得不使此理實現於我之感。」若無此「感」，則所謂「覺一當然之理」（例如「我應該戒煙」），便無異於僅僅記誦了一個命題或句子（這正是「聞見之知」）。只有當主體方面有這個「感」，然後那個當然之理的「當然性」或「規範力」、「命令力」（如同前面說「傳遞性」、「過渡性」或「保證力」之為「這個論證是有效的」的靈魂所在，「當然性」、「規範力」、「命令力」就是當然之理的靈魂所在）才能進入「我」的視野，或呈現於「我」的意識之中。

一言以蔽之，作為「一般對象」的資訊，可以有如輸入電腦般外加而被動地輸入進心靈之中，但作為「特種對象」的理，卻必須在心靈主動給出一種反應時，其「知」方能完成。因此我們說，即使牟宗三對朱子哲學之定性為正確：心不即是理，理是心之（外在）對象，但理作為對象，也是一類「特種對象」。

以上分析，用的雖是筆者自己的語言，然其大意，在唐君毅〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理〉一文皆可得到印證：

> 在義務意識中，吾人認識一當然之理，然此當然之理，即我當如何行為之理。吾真對此理有認識時，乃在感此理對吾人

臺大出版中心

> 下命令時，亦即在此命令之貫澈於我時。如吾人不感此理之命令之貫澈於我，則不能認識之為我所當如何行為之理。我之能認識之，唯在其對我有所命令，我之有所感動上。[77]

> 而所謂我之感其命令、感其呈現一作用而認識之，我即有心氣之動，與之相應而去實現之。故其真實性被認識被肯定，即在其能轉移我之心氣或我有心氣之轉移上，被認識被肯定。故理之真實性之肯定，與其被認識及心氣之轉移三者，在此處乃相待而成，相持而長。（……）吾之肯定理之真實性之肯定一停止，吾之認識此理之活動即停止，而從理而生之心氣，亦即懈弛而退墮。（……）此皆義務意識之體驗所昭示。[78]

說到這裡，如要接上我們的「動力問題」，答案實已呼之欲出：上面所屢言的「感」——被命令之感，正是道德實踐之動力所在。吾人對道德之理不知則已，或不「真」知則已（即僅僅停留在「聞見之知」的層次），若真知得，自當有相應的實踐動力而能行。此正如唐君毅說：「因當然之理如不呈現則已，如其呈現，則呈現為命令吾人之遵從，而不容吾人之不遵從者。」[79]

臺大出版中心

但是，有一點應該注意：無論是前面筆者說「知理」與「主體方面呈現出一種『感』」乃同步發生，還是剛引唐君毅說「理之被認識」與「心氣之轉移」乃「相待而成，相持而長」，均表示「我知理」與「我有感」之間沒有先後因果的關係。就是說，並非「我先

77 轉引自楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁158。

78 轉引自楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁160。

79 轉引自楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁161。

知理」然後「我有感」，而是「我知理」和「我有感」乃同一回事，同時發生。這不會使得「真知即能行」變成一贅語（tautology），因為我們沒有把「真知」化約為「能行」，而是說「有（被命令之）感即能行」——「真知」以「有感」來規定，而「有感」與「能行」並非同義詞，故沒有贅語的嫌疑。然而，還是那個問題：既說「知」、「感」同時而無因果關係，則這個「感」——亦即之前黃勇所說的「內心體驗」——又是從何而來？這將是下節的課題之一，有助我們拓深「動力問題」：此前討論的是問題之淺義，屆時將揭開問題的深層疑難。

現在先回到楊祖漢的文章，提出兩點補充。首先，楊氏是在基本接納牟宗三的朱子詮釋上，對其評斷予以再思，試圖借用唐君毅的觀點來再考察朱子理論中的實踐動力問題。經過上面的討論，筆者認為楊氏的工作是成功的，或至少開闢出一條可行的思路。像他說：

臺大出版中心

> 牟先生之質疑，當然是有充分理據的，但若朱子所說之理，是可如唐先生所理解的，即乃是道德之理，則理之不活動及心是氣心，並不足以為朱子理論之偏失處。只表示朱子之說為另一形態之道德實踐理論，此一形態之理論雖未肯定心即理，而直下以本心為實踐行動之源，但亦有其實踐行動之根源動力，即由人對道德之理之認知、肯定而生發實踐之動力。[80]
>
> 唐先生此處言心與理之關係，仍是心、理為二，此應合於朱子之理氣心性論；但雖心、理為二，心對於理須由認識活動以知之，然而不同於牟先生據此而認為朱子是以「講知識的

80 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁156。

> 態度來講道德」，是「泛認知主義的講法」。（……）若以此意詮釋伊川、朱子所言若對理有真知，必有真正之道德行為產生之說，可避免說伊川、朱子是泛認知主義之批評。[81]

其次，如同前面所分析，楊祖漢亦多所強調朱子窮理之學中的「知理」（知道德之理或當然之理）活動為一種特別的認知活動：

> （……）此理並不同於一般經驗知識之理，對於知識之理之認知，不必帶出行動。[82]

> （……）人對道德之理之認知，及由於知理而生之義務感，並不能看做一如客觀地認知對象，及由知識以決定行動之論。（……）對此，吾人亦須了解對於道德之為無條件之實踐之事，此一對道德之認識，是十分特殊的。[83]

> 故此認識並非一般的認識，在對理之認識中就有實踐的動力給出來。此一說法應該是對道德之理的特殊性格給出了最恰當說明，道德之理為吾人所認識時，此理並不同於一般的被認知的對象，而是一旦認識之，此理對於我的心就馬上起作用，即此理會對我下命令，也使我感動，令吾人不得不循理而行，不得不改變自己的心氣，而成為相應於理的心氣，故若吾人對道德法則有恰當的認識，就可以引發道德的實踐動力。[84]

臺大出版中心

---

81 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁159。
82 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁156。
83 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁157。
84 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7輯（2010年6月），頁163。

前述「一般對象」與「特種對象」的劃分，正可呼應這些說法。總之，在接受牟宗三「朱子哲學是『心與理為二』的形態」一詮釋下（事實上，筆者認為這種詮釋極難動搖，關鍵在於朱子根本不相信「心」為本然純善），我們自當承認「理」對「心」具有「對象性」；但儘管如此，亦不致使得朱子哲學中的道德實踐動力成為全然不可解者。

誠然，本章至今，於二手資料上參考的多，對朱子的一手文獻則舉證得少，這情形在未來兩節將逐漸改變。本節結束前，即讓我們引錄兩條朱子語，以證他至少在形式上和程頤一樣，主張「真知即能行」，並由此引入下一節的討論：

> 愚謂知而未能行，乃未能得之於己，豈特未能用而已乎？然此所謂知者，亦非真知也，真知則未有不能行者。[85]

> 不真知得，如何踐履得！若是真知，自住不得。[86]

臺大出版中心

第三節　問題之深化

何故剛才要說得這麼保險——朱子「至少在形式上」和程頤一樣，主張「真知即能行」？理由是朱子雖然也講「真知」，但在他的用法裡，其內容是否與程頤的「真知」相一致，卻非自明而是需要論證的。

我們在上一節看到，程頤的「虎傷」之例，表明「真知」必含有「內心體驗」（即黃勇所說的“inner experience”）一要素，而非純粹以「能行」來界定。惟此義是否一貫地被朱子繼承下來，則要通

85 朱熹，〈雜學辨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十二，頁3483。
86 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十六，頁2793。

過朱子文本的檢驗。我們馬上便遇到一則文本的挑戰：

> 欲知知之真不真，意之誠不誠，只看做不做如何。真箇如此做底，便是知至、意誠。[87]

如此便正好給牟宗三說中：「此並無玄妙，只不過驗之于『他律之行』耳。能夠真他律地而行，即見其為真知。」（見本章第二節）再推進一步說，這豈不犯了前面提過的「循環推理」或「同義反覆」的問題嗎？但筆者認為，朱子此說還是比較容易解釋的。借用黃勇的看法，朱子所言，可能只是從「觀察者視點」出發。就是說，從外人看來，一個人之知是否真、意是否誠，就看他「做不做」。這尚不致否決掉「朱子以內心體驗作為真知的內核」之可能。

真正難倒我們的，可能是以下這一條。上一節提過，對程頤來說，真知虎之可畏的人，必然在內心有真畏懼（內心體驗）；而此畏懼，需由「被虎傷」的直接經驗來獲得。可是到了朱子卻一變而為：

臺大出版中心

> 又問真知。曰：「曾被虎傷者，便知得是可畏。未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般，方是。」[88]

當然我們可以說，那些沒有被虎傷經驗的人，如要真知虎之可畏，總不成要主動嘗試被虎傷來獲取相關的內心體驗。故此朱子提出個「逐旋思量道理」之法，也無可厚非。但筆者想指出，相比程頤，朱子的確更看重理性思辨在道德修養上的作用（即以程頤從未說「須逐旋思量箇被傷底道理」，而朱子提出來作為「被虎傷之直接經驗」的替代可見），甚至有「以理性思辨作為獲得真知的方法」之思想趨

---

87 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁302。
88 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁309。

勢。以下試逐步闡明此意。

朱子曾訓門人說：「講論自是講論，須是將來自體驗。」[89]分明把「講論」和「體驗」區別開，並認定「體驗」更重要，那我們還憑什麼說朱子可能不重視內心體驗呢？這就得視乎何謂「體驗」了。就在同一段訓語裡，朱子便給了我們答案：「體驗是自心裡暗自講量一次。」[90]這段訓語有另一版本的記錄，在此條之下以細字標示：「體認是把那聽得底，自去心裡重復思繹過。伊川曰：『時復思繹，浹洽於中，則說矣。』」[91]原來所謂「體驗」或「體認」，也不過是「講量」和「思繹」，只是它不同於從外面聽來的「講論」，而是自心裡面發出。無怪乎朱子會說：「真知是知得真箇如此，不只是聽得人說，便喚做知。」[92]我們留意「講論」（自外面聽來）與「講量」（自心裡發出），兩者均有一「講」字，顯示朱子所看重的，是一種在內心進行的「語言化、命題化的思考活動」（內心的「講」量，雖然是在內心，也需通過語言把思考內容陳構成命題），而非如「畏虎」一般的情感性體驗。

說到這裡，我們是時候對上一節所屢言的「感」進行更為細密的分析。剛剛引朱子說：「真知是知得真箇如此，不只是聽得人說，便喚做知。」顯然他也同意「真知」不能來自灌輸和記誦，而需要在主體方面呈現出一種東西、一種反應，我們叫它「感」。然而，我們現在應進一步區分，這個「感」可以有兩種形態：感性形態和理性形態。前者自然是指例如「畏虎」的「畏」——程頤認為，有這個「感」才「真知」虎之危險。至於後者，試再次回想我們的三段論證：凡人皆會死，孔子是人，所以孔子會死。如果「真

臺大出版中心

89 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十九，頁2879。
90 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十九，頁2879。
91 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十九，頁2879。
92 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁376。

知」這個論證為有效（若全部前提為真，則結論必然為真），必不可能是有如錄音機一般，僅僅把三個句子記誦進腦裡。而是必須如朱子所言，自己在心裡「講量」、「思繹」，呈現一種「被說服感」後，那個「所以孔子會死」的「所以」、這個有效論證的有效性，方能真正被認識。此「被說服感」，不同於「畏虎」之「畏」，它本身乃是一種理性形態之感。因此，即使朱子跟程頤一樣，以「感」作為「真知」的核心成素，但就目前的資料看來，他所看重的，似乎是理性之感。其實當他說：要真知虎之可畏，也「須逐旋思量箇被傷底道理」，就很顯出他的理性精神了。

我們在第一章曾引錄一段極富警策性的朱子語，當中朱子的理性精神可說表露無遺：

> 如今要緊只是箇分別是非。一心之中，便有是有非；言語，便有是有非；動作，便有是有非；以至於應接賓朋，看文字，都有是有非，須著分別教無些子不分曉，始得。心中思慮纔起，便須是見得那箇是是，那箇是非。才去動作行事，也須便見得那箇是是，那箇是非。應接朋友交遊，也須便見得那箇是是，那箇是非。看文字，須便見得那箇是是，那箇是非。日用之間，若此等類，須是分別教盡，毫釐必計始得。（……）天下只是箇分別是非。若見得這箇分明，任你千方百計，胡說亂道，都著退聽，緣這箇是道理端的著如此。如一段文字，纔看，也便要知是非。若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是。如公鄉里議論，只是要酌中，這只是自家不曾見得道理分明。這箇似是，那箇也似是，且捏合做一片，且恁地過。若是自家見得是非分明，看他千度萬態，都無遯形。（……）如今道理箇箇說一樣，各家自守以為是，只是未得見這公共道理是非。（……）世上

臺大出版中心

> 許多要說道理，各家理會得是非分明，少間事迹雖不一一相合，於道理卻無差錯。一齊都得如此，豈不甚好！這箇便是真同。只如今諸公都不識所謂真同，各家只理會得半截，便道是了。做事都不敢盡，且只消做四五分。這邊也不說那邊不是，那邊也不說這邊不是。且得人情不相惡，且得相和同，這如何會好！此乃所以為不同。只是要得各家道理分明，也不是易。須是常常檢點，事事物物，要分別教十分分明。是非之間，有些子鶻突也不得。只管會恁地，這道理自然分明。分別愈精，則處事愈當。[93]

這次重引，我們著眼的是「見得道理分明」一義。從引文文意可知，此「見得道理分明」的狀態並非通過感性體會而得，而是從「分別教盡，毫釐必計」的理性活動而來。現在我們進一步來看這個「見得道理分明」在道德實踐上所造成的效果：

臺大出版中心

> 若人見得道理分明，便不為利祿動。[94]

> 或問「浩然之氣，配義與道」。曰：「如今說得大錯，不肯從近處說。且如『配』字，是將一物合一物。義與道得此浩然之氣來貼助配合，自然充實張主。若無此氣，便是餒了。『至大至剛』，讀斷。『以直養而無害』，以直，方能養得，便是前面說『自反而縮』道理。『是集義所生』，是氣是積集許多義理而生，非是將義去外面襲取掩撲此氣來。粗說，只是中有主，見得道理分明，直前不畏爾。孟施舍北宮黝便粗糙，曾子便細膩爾。」[95]

---

93 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷三十，頁769-771。
94 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十四，頁591。
95 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十二，頁1255。

> 孔子畏匡人，文王囚羑里，死生在前了，聖人元不動心，處之恬然。只看此，便是要見得道理分明，自然無此患。所以聖人教人致知、格物，考究一箇道理。自此以上，誠意、正心皆相連上去也。[96]

> 子善問：「『見義不為無勇』，這亦不為無所見，但為之不力，所以為無勇也。」曰：「固是見得是義而為之不力，然也是先時見得未分明。若已見得分明，則行之自有力。這般處著兩下並看：就『見義不為』上看，固見得知之而不能為；若從源頭上看下來，乃是知之未至，所以為之不力。」[97]

「見得道理分明」可以「不為利祿動」，可以「直前不畏」，甚至「死生在前」而「不動心」。朱子所謂「若已見得分明，則行之自有力」，似乎道德實踐的動力，可以單由理性思辨所達到的「見得分明」境界所給出，不必仰賴感性體會。

臺大出版中心

楊祖漢的〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉一文，正是強調程朱「真知」說所蘊含的理性精神。筆者認為，撇開有關程頤的詮釋不論，楊氏對於朱子窮理之學重理性思辨的性格，確有所見。文章先借用康德「自然之辯證」一觀念，析論「哲學性的思辨」在道德修養上之必要。大意是：一般人對道德本已有可靠的判斷、對義利之辨有清楚的了解（道德義務本身有其嚴格性與純粹性，其價值不因其帶來好處或利益與否而改變）；可是，人的感性欲望卻會在人做無條件的道德實踐要求時（即僅僅為義而行，不為道德行為所可能帶來的好處或利益而從事道德行為）起來反抗。「康德說這是所謂『自然之辯證』，即自然之人性因為被

96 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十八，頁2849。
97 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十四，頁601。

道德理性壓制而起反彈，會暗中質疑並希望破壞道德義務之嚴格性與純粹性，去毀掉道德意義與價值。」[98]楊氏認為，康德所說的「實踐哲學」，即「對道德實踐作哲學的思辨」——「從一般的對道德的通常理解，進到哲學的理解」，正是對治「自然之辯證」的藥方：[99]「（……）我認為康德在此處所說的『實踐哲學』是要對道德法則或由理性所肯定的有關道德義務之種種內容，作出哲學性的思辨；必須要作哲學思辨的工夫，才能徹底明白道德法則、義利之辨等意義。能對道德意義作徹底的了解，才可以堵住人在從事道德實踐時隨之而起的感性欲望的質疑，及暗中的破壞。」[100]並說：「我認為如此的用哲學思辨於道德實踐是很必要的，也應該是程伊川所說的，從『常知』必須進至『真知』之義。」[101]還是撇開程頤不論，楊氏這樣理解「真知」，在朱子的說法裡確可找到呼應。正如楊氏所引《朱子語類》這一條：「致知所以求為真知。真知，是要徹骨都見得透。」[102]所謂「徹骨都見得透」，的確很符合「以哲學思辨的工夫，對道德意義作徹底的了解」一義。別忘記，朱子要求吾人有一種「分別教盡，毫釐必計」的韌勁，「若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是」——這顯然是一種理性思辨的活動。通過這種活動的持續進行和深化，才能達至「見得道理分明」的境界；「見得道理分明」，正相當於「徹骨都見得透」。[103]

臺大出版中心

98 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁182-183。

99 詳見楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁184。

100 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁185。

101 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁188。

102 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十五，頁283。

103 談到朱子有一股理性探究的韌勁，可補充一些資料。其實前面提到他說「未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般，方是」，這個「逐旋」已

由是，楊祖漢連繫到「實踐動力」的問題而總結道：

> 人在知理而又要按理而行時，會產生「自然之辯證」，此會使知理之知不能貫徹成為行動。此種因為要對理作無條件服從，引生自然生命本能的反彈，而有自我挑戰的現象，是人生命中普遍存在的問題。由於有此問題的存在，故人若只處於「常知」的情況，是不足以有真正的實踐的，必須對本來已有所知的道德性理的全幅內容作深切地了解，由深切了解性理，而產生道德性理的價值絕非順從性好欲望而獲得的功利或幸福所能比擬的想法、信念，才可以擋住徇性好而來的對道德法則的質疑。而對道德法則的純粹性、無條件性，能夠清楚地掌握，便可以引發真正的實踐動力，此是說，越能了解道德法則不依於現實功利，越會有真正道德動力的湧現。（……）對於此一生命的難題，伊川、朱子的格物窮理工夫，是有必要的。[104]

臺大出版中心

顯出那種耐磨耐捱、不窮到極處不罷休的勁頭。此外，我們還看到朱子以很形象化的方式來彰顯這種精神，例如：（1）魏元壽問切磋琢磨之說。曰：「恰似剝了一重，又有一重。學者做工夫，消磨舊習，幾時便去教盡！須是只管磨礲，教十分淨潔。最怕如今於眼前道理略理會得些，便自以為足，更不著力向上去，這如何會到至善田地！」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十六，頁321）（2）問：「格物最難。日用間應事處，平直者卻易見。如交錯疑似處，要如此則彼礙，要如彼則此礙，不審何以窮之？」曰：「如何一頓便要格得恁地！且要見得大綱，且看箇大胚模是恁地，方就裡面旋旋做細。如樹，初間且先斫倒在這裡，逐旋去皮，方始出細。若難曉易曉底，一齊都要理會得，也不解恁地。但不失了大綱，理會一重了，裡面又見一重；一重了，又見一重。以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重。只管理會，須有極盡時。『博學之，審問之，慎思之，明辨之』，成四節次第，恁地方是。」（《朱子語類》，卷十五，頁285-286）（3）「看道理只管進，只管細，便好。只管見上面，只管有一重，方好。如一物相似，剝一重，又剝一重；又有一重，又剝一重；剝到四五重，剝得許多皮殼都盡，方見真實底。今人不是不理會道理，只是不肯子細，只守著自底便了，是是非非，一向都沒分別。如詖淫邪遁之辭，也不消得辨；便說道是他自陷，自蔽，自如此，且恁地和同過，也不妨。」（《朱子語類》，卷三十八，頁1004）

104 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞

這樣理解朱子，確很相應他本人的說法：「若已見得分明，則行之自有力。」（見前引文）

對於楊氏的觀點，筆者想提出兩點補充。首先，楊氏文中以這條資料作為「朱子也大體意識到康德所言的『自然之辯證』現象」之證據：「只爭箇知與不知，爭箇知得切與不切。且如人要做好事，到得見不好事，也似乎可做。方要做好事，又似乎有箇做不好事底心從後面牽轉去，這只是知不切。」[105]楊氏推論說：「由此亦可見朱子之強調致知之工夫，是為了克服在實踐上常會遭遇到的本能欲望的反彈。」[106]但筆者認為，以下這則對話，可能是更好的證據，更能支持楊氏的論斷：

> 問：「每有喜好適意底事，便覺有自私之心。若欲見理，莫當便與克下，使其心無所喜好，雖適意亦視為當然否？」曰：「此等事，見得道理分明，自然消磨了。似此迫切，卻生病痛。」[107]

臺大出版中心

看來問者對道德實踐過程中所遭遇到的難題確有切身而深刻的體會：做事如果有所「喜好適意」，恐怕是出於自私，那是否應該把喜好「克下」，只見事情之理所當然，而不見主觀上之適意？朱子回答說，這樣的事，到「見得道理分明」後，「自然消磨了」，意思是到此地步，自然只見理所當然，不再著眼於一己之快樂。這條資料，實更能顯示朱子對「自然之辯證」的現象有所意識，並相信

文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁200-201。

105 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁154。楊祖漢引錄於〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁198。

106 楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁199。

107 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十五，頁2771。

「見得道理分明」（真知）乃能對治和克服道德實踐中感性欲望（喜好適意）之反彈、干擾和破壞，而真能把握住道德之嚴格性與純粹性。正如他說：「學者為學，未問真知與力行，且要收拾此心，令有箇頓放處。若收斂都在義理上安頓，無許多胡思亂想，則久久自於物欲上輕，於義理上重。須是教義理心重於物欲，如秤令有低昂，即見得義理自端的，自有欲罷不能之意，其於物欲，自無暇及之矣。」[108]

其次筆者認為，朱子重視格物窮理這種理性思辨的工夫，並強調要修養至「見得道理分明」的境界，除為了對治「自然之辯證」外，同時、甚至更重要地，是為了對付因主觀地自以為是而導致的是非混淆：

> 或問「知言養氣」一章。曰：「此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直，是非且莫辨矣。然說知言，又只說知詖、淫、邪、遁之四者。蓋天下事，只有一箇是與不是而已。若辨得那不是底，則便識得那是底了。謂如人說十句話，有四句不是，有六句是；若辨得那四句不是，則那六句便是是底了。然非見得道理十分分明，則不能辨得親切。且如集義，皆是見得道理分明，則動靜出處，皆循道理，無非集義也。而今人多見理不明，於當為者反以為不當為，於不當為者反以為當為，則如何能集義也！惟見理明，則義可集；義既集，則那『自反而縮』，便不必說，自是在了。」[109]

臺大出版中心

我們再一次見到「見得道理分明」的說法，並見到「辨得親

108 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁201-202。
109 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十二，頁1270。

切」——此「親切」沒有感性形態之「感」的味道，而是辨明「四句不是，六句是」的理性活動所達至的境地。朱子說得清楚，「見得道理分明」是要對付「自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直，是非且莫辨矣」以至「於當為者反以為不當為，於不當為者反以為當為」的情況。看來朱子對於「自以為」是深加警惕的，強調要以客觀的「理」來檢查、修正主觀的「自以為」。這令我們回想起上一章曾引述朱子說：「惻隱羞惡，也有中節、不中節。若不當惻隱而惻隱，不當羞惡而羞惡，便是不中節。」[110]即連惻隱、羞惡這些帶著樸素之善意的主觀情感也要警惕，慎防其不中節，則朱子對於主觀判斷的戒心、對於上文說的感性之「感」的相對不重視，實良有以也。無怪乎他要那些未曾被虎傷過的人也「逐旋思量箇被傷底道理」，雖貌似迂闊可笑——連畏虎也要思量，然箇中實蘊藏一番剛正莊嚴的理性精神。

臺大出版中心

至此，我們已頗有理由說：朱子並非原封不動地從程頤那裡將「真知」說繼承過來，而是從中加重了對「真知」之理性面的強調。現在我們要問：朱子是否完全摒棄了「真知」的感性面？筆者認為不是。實情是朱子在理性與感性之間，有側重，而無摒棄。

且從朱子的一段個人體會談起。他在〈答應仁仲〉中曾說：

> 《大學》、《中庸》屢改，終未能到得無可改處。《大學》近方稍似少病。道理最是講論時說得透，纔涉紙墨，便覺不能及其一二，縱說得出，亦無精采。以此見聖賢心事，今只於紙上看，如何見得到底？每一念此，未嘗不撫卷慨然也。[111]

為什麼談起朱子的讀書和解經經驗？因為他認為「讀書是格物一

110 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1285。

111 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十四，頁2548。

事」，[112]甚至「為學之道，莫先於窮理，窮理之要必在於讀書」，[113]這就跟我們現正探討的課題——「真知理」到底是純理性之事，還是也有賴感性的參與——密切相關（另外，有關朱子把讀書視為窮理活動所引出的議題，將在第四章詳論）。值得注意，朱子既說「道理最是講論時說得透」，由「講論」和「說得透」，反映朱子對相關經籍已做過高階或深層的理性探究。可是，才下筆作注解，「便覺不能及其一二」；進一步，「縱說得出，亦無精采」。中間究竟缺了什麼？為什麼理性探究已達高階，而仍未說得出那「精采」？這「精采」從哪裡來？

為此，筆者想引進「浹洽」與「玩味」兩個觀念。[114]朱子對「浹洽」有形象化的說明：

> 「浹洽」二字，宜子細看。凡於聖賢言語思量透徹，乃有所得。譬之浸物於水：水若未入，只是外面稍濕，裡面依前乾燥。必浸之久，則透內皆濕。程子言「時復思繹，浹洽於中，則說」，極有深意。[115]

臺大出版中心

「浹洽」一詞出自程頤解《論語》首句：「學而時習之，不亦說乎！」（〈學而〉）依引文，「浹洽」這種狀態似乎仍屬理性知解一邊：從程頤說「時復思繹」的「思繹」可見（「思」固可屬理性或感性任何一邊，如「思念」則屬感性活動，但程頤說「思繹」，這個「繹」字就很有理性推演的味道），至於「浹洽於中，則說（悅）」，非謂「浹洽」本身等於「悅」，而是說浹洽於心了，然後便悅——兩者有

---

112 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十，頁167。

113 朱熹，〈甲寅行宮便殿奏箚二〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷十四，頁668。

114 筆者對「浹洽」、「玩味」的注意和認識，主要啟發自陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》（臺北：臺灣學生書局，2003年）一書之第三章第三節〈以「涵泳玩味」為旨趣的經學事業〉（頁101-131），而持論稍異。

115 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁448。

前後因果關係，非謂同一。「浹洽」就是心有所得（朱子說「乃有所得」），這須經過「於聖賢言語思量透徹」而來。朱子曾評價程頤與謝良佐對「學而時習之」的詮釋道：「『學而時習之』，若伊川之說，則專在思索而無力行之功；如上蔡之說，則專於力行而廢講究之義，似皆偏了。」[116]「浹洽」在此脈絡下隸屬理性知解一邊（由「思量透徹」、「重復思繹」而來），當無可疑。

但是，朱子對「浹洽」又時有另一種角度下的理解：

> 學者觀書多走作者，亦恐是根本上功夫未齊整，只是以紛擾雜亂心去看，不曾以湛然凝定心去看。不若先涵養本原，且將已熟底義理玩味，待其浹洽，然後去看書，便自知。[117]

> 學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚。栽，只如種得一物在此。但涵養持守之功繼繼不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。[118]

臺大出版中心

如此意義下的「浹洽」，相信已越出純智思或理性知解的範疇，而為一種帶有感性體會的、心靈與義理或道理之間的親密狀態。首段引文「將已熟底義理玩味」，說的是「義理」而非「字句」。若說字句，則「玩味」也許尚為一種理性思辨的活動——把記誦熟了的字句所蘊藏的理論內涵提煉出來。但既說「已熟底義理」，則應已是前面說的「思量透徹」、「說得透」；這時再提「玩味」，此「玩味」便應是一種理性思辨以外的活動——義理已熟，表示理性知解的工作已無欠缺。次段引文則表示這種「非純理性狀態」下的「浹洽」，不僅存在於讀書此一特殊形態的窮理活動裡（「讀書是格物一

116 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁449。
117 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁178。
118 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十二，頁205。

事」），實亦適用於「窮理活動一般」。就是說，一般而言，窮理均需進至（心靈與道理）「浹洽」之境。而從「涵養持守」四字可知，這種「浹洽」不單是理性思辨範圍內、對於理論推演和論證陳構等的熟練，否則「浹洽」便只需用上智思，無須用上「持守」。[119]

---

119 這裡既見出「涵養持守」四字，則是時候對朱子的「涵養」以至「敬」做進一步闡明。我們曾在第一章第四節探討過「涵養」，惟當時是在「涵養」、「省察」相對的情況下討論——前者是未發時的工夫，後者為已發時的工夫。實則「涵養」在朱子是有歧義的，如陳來即曾指出：「朱熹所謂涵養也有不同意義，一指未發時涵養，一兼指已發的涵養。如朱熹說：『涵養於未發見之先，窮格於已發見之後。』（《語類》十八，廖德明錄）這裡所說的涵養即指未發時的涵養。」（《朱子哲學研究》，頁328）筆者認為，所謂「未發時涵養」，即如我們在第一章第四節所析論的，指心在未曾應事接物時（未發時）所做的一種工夫，旨在保有、護持心在未發時那「鏡明水止」的狀態；此一「未發時涵養」的具體作法即落實在「敬」上——心之凝斂、專注、集中、嚴肅。筆者相信，這應是「涵養須用敬」一語在朱子心中的本義（相對於即將所談的引伸義或次出義）——在朱子的理解下，程頤的「涵養須用敬，進學則在致知」此一工夫宏規裡的「涵養」和「敬」，本來即特指未發時的工夫而言。接著，陳來又指出：「涵養不僅指未發時涵養，朱熹《中庸章句》說：『尊德性所以存心而極乎道體之大也，道問學所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知，敦篤乎其所已能，此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則知之其所未知，節文則日謹乎其所未謹，此蓋致知之屬也。』（……）《中庸章句》這一段表明，涵養包括『涵泳乎其所已知，敦篤乎其所已能』，既包括未發的主敬，也包括已發時對已知義理的涵泳。因此整個說來，涵養無間於動靜，未發已發都須涵養。」（《朱子哲學研究》，頁328-329）在這意義下，剛才我們在正文所引的朱子語：「但涵養持守之功繼繼不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。」其涵義即可得而明。這個「涵養持守」所指的已非未發時的涵養，而是在已發層次上對所知的義理進行涵泳（反覆細味體會）的「已發的涵養」。這一段已發的工夫之所以仍堪稱「涵養」，筆者認為其理由在於：這種工夫也要建基於「敬」——心必先凝斂專注，或簡言之，心必須在（與「心不在焉」相反），才能去持守涵泳。朱子這一概念安排實滿足了兩項功能：其一，由持守涵泳可以歸入「涵養」一邊，因而維持住程頤的「涵養須用敬，進學則在致知」（在朱子心目中）作為一全面而周到的工夫宏規——所有工夫細目都由程頤兩語所綜攝了，沒有遺漏。其二，它完成了朱子之以「敬」為貫徹動靜、成始成終的工夫論觀點——不特未發時心之「鏡明水止」要靠「敬」來涵養，已發時的省察、格物致知窮理要靠「敬」來啟動（倘若心不在焉，則不能從事省察窮理等工夫），甚至致知以後的敦篤、持守、涵泳，也要靠「敬」（心在）才能進行。此所以「敬」在朱子亦是有歧義的：收緊地說，它專指未發涵養（涵養鏡明水止）；放寬地說，它無所不包，貫通始終。陳來就此即敏銳地指出：「由於『主敬』有時指貫通始終言，有時僅指未發涵養言，使朱門弟子在概括朱子為學之要時有一些不同說法。如朱子門人李方子（號果齋）《朱子年譜序》概括朱熹為學之方為：『主敬以立其本，窮理以致其知，反躬以踐其實』，即前述著眼於靜中涵養對致知作用而言。而黃榦（號勉

臺大出版中心

由此可見，「浹洽」是一個通用於理性感性兩邊的觀念。至於剛剛出現的「玩味」（或「知味」），則又別有可觀。還是先從朱子談讀書講起：

> 學者觀書，先須讀得正文，記得注解，成誦精熟。注中訓釋文意、事物、名義，發明經指，相穿紐處，一一認得，如自己做出來底一般，方能玩味反覆，向上有透處。若不如此，只是虛設議論，如舉業一般，非為己之學也。[120]

> 大凡讀書，須是熟讀。熟讀了，自精熟；精熟後，理自見得。如喫果子一般，劈頭方咬開，未見滋味，便喫了。須是細嚼教爛，則滋味自出，方始識得這箇是甜是苦是甘是辛，始為知味。[121]

臺大出版中心

齋，朱子婿）為朱子所作行狀中說：『其為學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬者所以成始成終也。謂致知不以敬，則昏惑紛擾，無以察義理之歸；躬行不以敬，則怠惰放肆，無以致義理之實。』用敬貫動靜、敬貫始終、敬貫知行概括朱子為學之方，比較全面而合乎朱熹的整個思想。」（《朱子哲學研究》，頁331）這裡，筆者想強調兩點，第一點在陳來的觀察上再進一義，第二點則直接關乎目前「動力問題」的討論。首先，雖說朱子的「涵養」和「敬」有寬緊兩義，但筆者認為，其收緊義——未發涵養——才是「涵養須用敬」一語在朱子的本義（相對地，其放寬義則為此語之引伸義或次出義，朱子安納之以圓滿化程頤的工夫宏規）。理由正如我們即將在正文裡援引，朱子不時有「既涵養，又須致知；既致知，又須力行」一類的話頭：此中涵養、致知、力行明顯分成三個段落，足見此「涵養」僅指未發涵養而言，不包括意謂「涵養持守」的「力行」。換言之，「涵養持守」一義的涵養（以及助成這種已發涵養的、放寬義之下的「敬」），當為引伸或次出。其次，回到「動力問題」上來，我們將指出，「行」或「力行」乃是獲得「真知」的一項要素。雖然放寬地說，當「力行」在概念上收入「涵養」時，我們也可說「涵養」（以及「敬」）與「致知」一樣，同為獲得「真知」的必要工夫。然而，作為「未發涵養」的「敬」，實在與「真知」之獲得無直接的關係，只有一種間接的關係：必先「敬」了——心在——才能致知與力行，從而獲取真知。因此，為免不必要的干擾，我們在探討「真知」之獲取時，只著眼於致知與力行兩面，而把「涵養須用敬」擱置起來。因為「涵養」只有在其放寬義下，才與真知之獲取有關，但這個意義下的「涵養」已可由「力行」來代表，不必再獨立出來別加一說。

120 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁191。

121 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十，頁167。

對於這種讀書或釋經原則，陳志信分析說：「就如同『玩味』一詞所透露的，這是種類同於品味食物之感官經歷的釋經原則。」[122]「所謂理解經典意涵，絕非泛泛地知道些語句的表象架構便算了事，而是得如品嚐食物般有切己的感觸，才會真有所得；是以在閱讀經典語句的過程裡，吾人便得細細體會語文中每個遣詞、構句、譬喻或意象本具的生動特徵，以啟動吾人的感官反應、乃至促使真切的領悟得以順利完成（……）。而這藉吾人官能的啟動，以促使切身的領悟得以形成的歷程，大體就是『玩味』這治經原理的主要特色。」[123]朱子用上了品嚐食物之喻，足見在其心中，與經書義理「浹洽」的過程裡，確然有一個環節、一個段落，是不能分入去理性或智思一邊的。這個環節或段落，既然有如品嚐食物般，需要親自咀嚼、親身領略其甘苦滋味，則顯然近於感性而遠於理性。

那麼，若離開讀書這種特殊的窮理活動而一般化地看，「玩味」原則在「致知」過程裡又是否用得著呢？答案應該是肯定的：

> 「致知，是推極吾之知識無不切至」，「切」字亦未精，只是一箇「盡」字底道理。見得盡，方是真實。如言喫酒解醉，喫飯解飽，毒藥解殺人。須是喫酒，方見得解醉人；喫飯，方見得解飽人。不曾喫底，見人說道是解醉解飽，他也道是解醉解飽，只是見得不親切。見得親切時，須是如伊川所謂曾經虎傷者一般。[124]

飯須是吃過，方真知其能飽人。這裡又見「親切」一詞。之前曾引述一段有關「見得道理分明」的朱子語，其中也有提到「親切」。筆者當時說：「此『親切』沒有感性形態之『感』的味道，而是辨明

122 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁106。
123 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁107-108。
124 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁391。

臺大出版中心

『四句不是，六句是』的理性活動所達至的境地。」但現在這個「親切」，則明顯不是辨明「四句不是，六句是」的智思狀態，而是「喫酒喫飯」那種親切，即朱子所謂「親歷其域」：

> 論知之與行，曰：「方其知之而行未及之，則知尚淺。既親歷其域，則知之益明，非前日之意味。」[125]

筆者由是相信：在朱子，如同「浹洽」之有理性式的浹洽和感性式的浹洽，「親切」也有理性式與感性式兩義。前者即指「見得道理分明」——對是非有理性上的清晰辨明；後者即如「喫酒喫飯」的親身領略——通過「涵養持守」的實踐來領略道理所帶來的感受。至於前面提到朱子的個人經驗——講論時能把道理說得透，到下筆時則「縱說得出，亦無精采」，當中所欠的，應該就是「喫酒喫飯」那種感性的親切體會。

臺大出版中心

再推進一步，我們更可以說：作為「真知」核心要素的「浹洽」、「親切」，既有理性感性二義，則此朱子的「真知」，理應亦在理性之「感」和感性之「感」兩者之間，無有偏廢（雖稍稍側重於前者）。關於「真知」也有感性之「感」為其成分，可從下文推敲出來：

> 如喫果子相似：未識滋味時，喫也得，不消喫也得；到識滋味了，要住，自住不得。[126]

「自住不得」四字，馬上勾起我們的記憶，前面曾引朱子說：「不真知得，如何踐履得！若是真知，自住不得。」[127]又引過一則對話：「子善問：『「見義不為無勇」，這亦不為無所見，但為之不力，所

125 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁148。
126 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八，頁132。
127 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十六，頁2793。

以為無勇也。』曰：『固是見得是義而為之不力，然也是先時見得未分明。若已見得分明，則行之自有力。這般處著兩下並看：就「見義不為」上看，固見得知之而不能為；若從源頭上看下來，乃是知之未至，所以為之不力。』」[128]把三段資料合看，我們發現：「真知」有理性一面，明辨是非、見得道理分明（引文所謂「知至」，亦即「真知」），「則行之自有力」，切合「真知即能行」之義；惟「真知」亦有感性一面，「到識滋味了，要住，自住不得」，僅字面即已呼應「若是真知，自住不得」。由此可見，縱然朱子似比程頤加重了對「真知」之理性面的強調，但「真知」的感性面，從其「玩味」、「知味」、「識滋味」一義看來，實也未始廢除。[129]

明乎此，我們才能妥善理解朱子這類話頭：

> 既涵養，又須致知；既致知，又須力行。若致知而不力行，與不知同。[130]

臺大出版中心

朱子有時會如上述般，在程頤「涵養須用敬，進學則在致知」[131]一語之上，加入「力行」。驟看或會覺得奇怪：倘若「致知」（分別是非）到「見得道理分明」，便自然有力去行，何用特意加入「力行」作為一獨立工夫？筆者認為，這在「真知的兩面性」一義下可得理解：如同「喫酒喫飯」一樣，若要識道德之「滋味」，必須經過「力

---

128 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十四，頁601。

129 但筆者還是要重申，朱子或許對於「自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直」的主觀武斷深有警惕，故仍不時巧妙地加大道德修養中智思一面的比重，例如這條：問：「『學而時習之』，伊川說『習』字，就思上說；范氏游氏說，都就行上說。《集注》多用思意，而附謝氏『坐如尸，立如齊』一段，為習於行。據賀孫看，不思而行，則未必中道；思得慣熟了，卻行無不當者。」曰：「伊川意是說習於思。天下事若不先思，如何會行得！說習於行者，亦不是外於思。思與行亦不可分說。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁449）在這種「思行並重」（或知行並重）的立場下，朱子的鐘擺始終要多擺向智思一邊。

130 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一十五，頁2777。

131 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁188。

行」。換言之，「力行」作為獲得「真知」之必要一途，即感性體驗一途，不可化約或吸收進「致知」（理性思辨一途）裡去。無怪乎朱子又常有這類說法：

> 知與行，工夫須著並到。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行，便會漸漸行得到。若一邊軟了，便一步也進不得。然又須先知得，方行得。所以《大學》先說致知，《中庸》說知先於仁、勇，而孔子先說「知及之」。然學問、慎思、明辨、力行，皆不可闕一。[132]

但當然，朱子於後半段還是要強調「先知得，方行得」（此見其側重），並引聖賢語為證。再如：

> 知、行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。[133]

> 擇之問：「且涵養去，久之自明。」曰：「亦須窮理。涵養、窮索，二者不可廢一，如車兩輪，如鳥兩翼。如溫公，只恁行將去，無致知一段。」[134]

上述「目無足不行，足無目不見」以及「車兩輪，鳥兩翼」之意，即同於前段言「兩足相先後行」，總之可概括為「知行相須」之修養原則。又，前面提過朱子注釋「學而時習之」，兼採程頤、謝良佐之說，以求「思索」、「力行」兼備。此意又見於以下一則答問：

> 問：「程云：『習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說

132 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十四，頁281。
133 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁148。
134 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁150。

臺大出版中心

> 也。』看來只就義理處說。後添入上蔡『坐如尸』一段，此又就躬行處說，然後盡時習之意。」曰：「某備兩說，某意可見。兩段者各只說得一邊，尋繹義理與居處皆當習，可也。」[135]

總之，在「真知的兩面性」一義下，可言知行並進。一方面，「見得道理分明」的智思活動可以獲得理性之「感」（有如認識一個有效論證所獲得的「被說服之感」）。另一方面，「力行」的實踐活動可以獲得感性之「感」（有如「喫酒喫飯」而「識滋味」）。雙管齊下即可獲至「真知」（「真知」以「有感」來界定）。

「力行」在「真知」之獲取上之為必要，可再藉陳來的觀察來闡明：「按照朱熹的思想，達到真知的境界，知便能行，不再有知而不行的問題。但真知的實現卻不能脫離開行。程頤多次提到的身受虎傷的例子，初步表明他認為真知不能離行去獲得。朱熹則在理論上進而提出：『學者之初，須是知得到方能行得，末後須是行得到方是究竟』（〈答蘇晉叟四〉，《文集》五十五），『方其知之而行未及之，則知之尚淺。既親歷其域，則知之益明，非前日之意味』（《語類》卷九，葉公謹錄），『就略知得處著實體驗，須有自然信得及處，便是真知也』（〈答趙恭父〉，《文集》五十九）。這都表明，人只有在『行』中才能加深認識，加深體會，真知不能脫離行達到。」[136]

總之，知與行雙管齊下，到得「真知」境地，道德實踐便「自住不得」。換言之，我們一直討論的「動力問題」（淺義），至此可得解答：道德實踐的「情願」、「心甘意肯」，由「真知」來提供或開發。

135 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁449。
136 陳來，《朱子哲學研究》，頁324。

臺大出版中心

但說到這裡，「深化版本」的「動力問題」卻馬上迫近，以下試逐步讓它浮現。首先令我們感興趣的，是「真知」既然包含了感性之「感」，而它又要靠「力行」來獲取，好比吾人必須經歷過「喫酒喫飯」的具體實踐才能知醉知飽，則這種實踐又是靠什麼來推動？既然未真嚐過其中滋味，我自然沒什麼興趣踏出第一步，那到底是什麼驅使我們去喝第一口酒、吃第一口飯？（但筆者要強調，這還不是我們的「深化版動力問題」）

讓我們先回到倪德衛。雖然嚴格來說，他並非討論我們的問題，而且他講的是孟子不是朱子，但一方面，其見解足以為我們思考朱子的「動力問題」帶來助益，另一方面，其想法也與朱子有相合之處，足可發明朱子意思。

上一節提到，倪德衛認為孟子（以至他之後的儒者）基本上不懷疑道德認知或判斷能生起道德實踐的傾向或動機；只是，此傾向不會自動落實為道德踐履，中間還需要一重工夫，或說需要「心」做出一種行為——思。在其“Motivation and Moral Action in Mencius”一文的詮釋下，「思」雖然英譯作“thinking”，但倪德衛強調，「思」對孟子而言並非一種純認知活動，而是心的「反省性關注」（heart’s reflective attending to），甚至是「品嚐」（savoring）它自己的內在傾向（inner dispositions）之活動。[137]其大意是：比如說當我判斷我應該信守承諾，此時即有一「履行承諾」的行動傾向伴隨而生；然而，這傾向卻可能混雜在一眾自利的欲望之中，此時我便應該用「思」去將我的注意力集中到「履行承諾」的傾向上，品嚐或感受我內心對於「履行承諾」的這份意願。

臺大出版中心

筆者重申，我們不擬斟酌倪德衛的孟子詮釋，只欲從中尋求理解朱子的啟示。就著「思」，倪德衛提出了一個有趣的問題：我應

137 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 114.

該「思」，但又有「什麼類型的關於我自己的判斷或認知會令我見出『我應該思』？再者，除了靠『思』之外，我又如何能見出『我應該思』」？[138]言下之意，這裡存在一個「後退難題」（the regress problem）：假如我應該做一事，則我應先「想要」做此事；這樣，我又應先對這個「想要做此事」有一種「想要」——想要想要做此事。[139]簡單來說，當道德實踐的傾向不會自動落實，而要靠「思」，則這個「思」又靠什麼來推動？倪德衛提出一個有趣的答案：嘗試（trying）。這個「思」不能再靠什麼先在的動機來推動，只能靠我的嘗試；而我可能成功，也可能失敗。「可能成功，可能失敗」正是「嘗試」這個觀念的內容——成功是不確定的（problematic）。[140]

上述的「嘗試」一義，意味著你不能再依賴什麼別的助力去推動你，你能靠的就只有：去做。這令筆者聯想到「勉強」。「勉強」一詞出自《中庸》：「或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。」剛好朱子這樣說過：

> 若曰，須待見得箇道理然後做去，則「利而行之，勉強而行之」，工夫皆為無用矣！[141]

臺大出版中心

朱子的意思是，倘若事事都要等到「見得箇道理」才去做，經書便不會叫人「勉強而行之」了；勉強而行、勉力而為、只管去做，正是一種工夫。這句話完全對應我們的問題：如同「喫酒喫飯」一樣，若要識道德之「滋味」，必須經過「力行」，但此「力行」靠什麼來推動？沒有什麼，就是「勉強」，只管去做。

---

138 "What kind of judgment or perception about myself would I have to reach to see that I *ought to think*? And how would I reach it, except by thinking?" David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 114.

139 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 114.

140 David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 115.

141 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁159。

緊接的問題，是朱子的理論似乎終究要走到這個無法再加以解釋說明的地步，即再無板斧去開發出實踐的動力，而只好拋出「勉強」一著，這算是一種理論缺陷嗎？筆者不反對這種質疑，但想指出，如果這算是缺陷，則恐怕全體宋明儒學，以至任何講究修身的學問，都分享了這份缺陷。故此，基於公平原則，我們不應在這個問題上對朱子格外苛刻。筆者的意思是：「勉強」一義，乃任何講修身的學問所不可免。我們看兩個例子，首先是陸九淵。且看以下一段對話：

> 伯敏云：「卻常思量不把捉，無下手處。」先生云：「何不早問？只此一事是當為不當為。當為底一件大事不肯做，更說甚底？某平日與老兄說底話，想都忘了。」伯敏云：「先生常語以求放心、立志，皆歷歷可記。」先生云：「如今正是放其心而不知求也，若果能立，如何到這般田地？」伯敏云：「如何立？」先生云：「立是你立，卻問我如何立？若立得住，何須把捉？（……）」[142]

臺大出版中心

象山之意，「立志」是再沒有「如何立」之方法問題的。就是說，這裡再沒有任何外在的方法，讓吾人執行之然後使吾人之志得以立。「立志」純粹是一個「只管去做」的問題。像按鈕：按下去，還是不按下去，只有此兩途，而決定權在我。又如日常說「下定決心」，這個「下定」，是再沒有「如何開發下定決心之動力」的問題了。這樣，如果「沒有方法來開發動力」的一類事情只可歸諸「勉強」（僅能靠自己勉力以為，只管去做）的範疇下，則象山教法下的「立志」也當歸入「勉強」，以其「沒有方法」故。

象山之後，再看王守仁這段對話：

142 陸九淵，《象山語錄》（上海：上海古籍出版社，2000年），卷下，頁70-71。

> 一友問功夫不切。先生曰：「學問功夫，我已曾一句道盡。如何今日轉遠，都不著根？」對曰：「致良知，蓋聞教矣。然亦須講明。」先生曰：「既知致良知，又何可講明？良知本是明白，實落用功便是。不肯用功，只在語言上轉說轉糊塗。」曰：「正求講明致之之功。」先生曰：「此亦須你自家求，我亦無別法可道。昔有禪師，人來問法，只把麈尾提起。一日，其徒將麈尾藏過，試他如何設法。禪師尋麈尾不見，又只空手提起。我這箇良知，就是設法的麈尾，舍了這箇有何可提得？」少間，又一友問功夫切要。先生旁顧曰：「我麈尾安在？」一時在坐者皆躍然。[143]

「此亦須你自家求，我亦無別法可道。」陽明接著雖以禪師故事作喻，但箇中道理實在亦無任何玄虛：若問如何成聖成賢，答案可以是「致良知」，但若再問「如何致良知」，則恐怕已再無答案可給出。因為「致良知」已經是最後答案，過此以往，便再無「如何」、「方法」可言，只管去做。

筆者想藉以上兩段對話表明：首先，當一套修養學說到達某個位置上需要安設「勉強」一義，到底能否算作一種理論缺陷，是很難說的。正如我們認為「下定決心多做運動」、「下定決心戒煙」，這個「下定決心」已再無辦法或「如何」可言，也不見得是一種理論缺陷。其次，即使承認這是一種理論缺陷，它也很可能是所有修身學問或至少是宋明儒學所共享的。當然，倘若它真是一種缺陷，我們便不應強為之辯。惟筆者想表明，既是共享的缺陷，我們便不應特別苛責朱子，因為這不是他一個人的問題。

因此，我們的「深化版動力問題」亦不在「勉強」本身。「勉

臺大出版中心

143 王守仁，《傳習錄》，卷下，頁335。個別標點經筆者修改。

強之存在」不構成對朱子哲學特有的指控，真正的問題應該是「勉強之消除」，或準確地說：勉強為什麼終可消除？朱子確然有想及「勉強之消除」一境（因為這就是「真知」），而以「自然」一詞表示之：

> 聖人亦是如此進德，亦是如此居業。只是在學者則勉強而行之，在聖人則自然安而行之。知至知終，亦然。[144]

> 學者是學聖人而未至者，聖人是為學而極至者。只是一箇自然，一箇勉強爾。惟自然，故久而不變；惟勉強，故有時而放失。[145]

然而問題正好在於：為什麼「勉強」最終可變成「自然」？必須注意，朱子的回答不可以是這樣：因為勉強力行，可產生內心的體會（感性之「感」）而達到「真知」；達到「真知」，則道德實踐便成自然，不需再待勉強。這個回答不能令人滿意，因為它只是把問題推後一步。我們大可繼續追問說：那為什麼勉強力行又可以產生內心的體會？我們之前常以朱子的「喫酒喫飯」作例，現在也不妨再以喝酒來說：喝酒的興趣當然要喝過才能體會，在此興趣產生之前那第一口酒，固然要用「勉強」去喝，但問題是，為什麼喝多喝久了就一定會喜歡？有趣的是，朱子正好也說過類似的話：

> 人讀書，如人飲酒相似。若是愛飲酒人，一盞了，又要一盞喫。若不愛喫，勉強一盞便休。[146]

換言之，這個喜歡，這個興趣，這個「內心體會」、感性之「感」，

臺大出版中心

144 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十九，頁1720。
145 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十一，頁487。
146 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十，頁174。

何以能通過勉強力行來獲得，是不清楚的。落在道德實踐上講也一樣：吾人為何能通過勉強力行而「喜歡上」為善去惡的道德實踐？依筆者所見，朱子有時或許想用「生」與「熟」的對比來回答：

> 熟底是仁，生底是恕；自然底是仁，勉強底是恕；無計較、無覩當底是仁，有計較、有覩當底是恕。[147]

但這恐怕不是生熟問題，理由正如剛才所引：「若不愛喫，勉強一盞便休」——無論怎樣勉強、勉強到多「熟」，也勉強不出那個「愛」來。換言之，若朱子提不出「從勉強到自然」那最深層的、最後的根據，我們便始終有理由質疑說：道德實踐或道德修養這件事，如無那最後的根據，則勉強多久也不會喜歡上的。這個問題在心學（主張「心即理」者）倒能回應：「我所悅的就是我所立的。」（牟宗三語，見本章第一節）因此，「勉強之消除」最終就是由這個本然的「悅」來保證。由於吾人所執行的正是「心」自己所頒布的道德命令（而非遵守外在的規則，例如學生之於校規），因此那個「悅」是始終存在的。儘管在道德實踐或修養的初期，這個「悅」可能未強大到足以擺脫「勉強」，但勉強久了，這個「悅」隨之成長，終可成就出「自然」來。姑勿論此說是否真能成立，至少心學可以自圓其說地給出這樣一個說法。但朱子又如何呢？在他那「心本質上可善可惡」的根本認定下，「勉強」為什麼終可消除？這就是我們的「深化版動力問題」，亦是本章最後要解決的問題。

臺大出版中心

第四節 「動力問題」之不圓滿答覆

讓我們先整理至今為止的討論。本章探討朱子窮理之學所要面

147 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六，頁116。

對的一大難題：知行關係與實踐動力問題（簡稱「動力問題」）。我們把問題劃作淺深兩義。其淺義（或說通常形態）可表述為「知理如何推動或保證行理」、「知善知惡如何推動或保證為善去惡」等。此問題在二十世紀中國哲學研究者如牟宗三、勞思光手中揭露得分外清晰。為回應此問題，我們主要參考了三位中外學者的相關思考：倪德衛、黃勇、楊祖漢（並及唐君毅）。倪德衛表示，從儒家的觀點看，「知善而未能行善」也不代表「知善」沒有產生出「行善」的傾向。他的見解拓闊了我們思考「動力問題」的視野。再者，他提出的「嘗試」觀念亦為我們後來深化「動力問題」帶來啟示。黃勇著眼於程頤的「真知」觀念，點出「內心體驗」作為「真知」的重要元素，釐清了程朱二人「真知即能行」一說之實義——它並非循環推理或同義反覆。由此即可順通至楊祖漢及唐君毅對朱子的理解。借用他們的分析，筆者提出：對「理」的「知」必然伴隨主體方面的「感」；而「理」即使可算作心之認識對象，它也是一類「特種對象」，與一般「資訊」不同。此義使得朱子可避免牟宗三的指控：心不即理而理被推出去成為認識對象，因而減弱道德實踐之動力。筆者進而澄清：朱子雖然加重了對於「真知」之理性面的強調，卻未始摒棄「真知」的感性一面，此由朱子之主張「真知」需經「見得道理分明」的智思活動及「玩味」、「識滋味」之感性體驗兩途獲至可知。這為我們揭開了「動力問題」之深義：「識滋味」要靠「力行」，而「力行」需待「勉強」（尚未達到真知，故實踐需靠勉強）；由是，在朱子那「心本質上可善可惡」的理論下，「勉強為何終可消除」即成一問題。

如果擺開上述若干細節，則本章至今的討論主脈可這樣概括：首先，朱子窮理之學裡「知理如何過渡至踐理」的問題，可通過「真知即能行」來回答——「真知」能提供實踐動力。其次，「真知」

臺大出版中心

含有感性之「感」，它要經由勉強力行來獲得，則「勉強為何終可消除」便成更深一層之問題。

對於這最後的問題，朱子理應可以回答（雖然其回答不一定圓滿，但已經是朱子哲學依據自身資源所能給出的最好答案；至於其如何未臻圓滿，我們將於此下第四小節說明）。此答案即存在於「心」與「理」的關係中。我們在〈導言〉裡曾提過，在本書的顯性結構之下，貫穿著一道隱伏的議題——如何理解朱子之「心」；筆者在這個問題上的取態，乃全書——尤其是第一至三章——持論之基石。討論至此，我們是時候把這問題擺出來做一徹底的清理，從中揭示朱子就「動力問題」的深層見解。

為彰顯論述次第，此下將開列為四小節：

（一）討論的基準

（二）「理」與「氣」及「理」與「心」

（三）「心具理」及「心」與「智」的特殊關係

（四）總結：朱子就「動力問題」之意見

臺大出版中心

（一）討論的基準

本小節想表達一個核心主張：我們不應將朱子之「心」做「心學式」（承認「心即理」者）的詮釋；儘管這樣做，「動力問題」即可迎刃而解，而朱子亦的確時有一些暗示，吸引我們把其立場往心學方向去想。但總體而言，朱子與心學始終有其明確分野。是故，我們在詮釋朱子時，必須嚴守分寸。以下試闡明這個主張。

本書在不同地方皆已解釋過「心學」的立場，現再做一概括。「心學」的根本觀點為「心即理」；此命題的意思並非「心與理相即不離」（此仍是心與理為二），而是「心與理根本為同一、心就是理」。這個意思可再以不同方式闡明：第一，心就是理（道德法

則），表示心乃本然純善，而非善惡上中性（可善可惡）。第二，心就是理，則所謂「求理」，實際上便是「求此心」——只要不使此本質純善之心放失，便是求得理。第三，心就是理，則理對心不顯對象性，「心之服從理」實則等於「心之服從其自己」；在這理論設定下，「道德實踐之動力」（心去服從道德法則、進行道德實踐之動力）完全不構成一難題，因為心並非要服從一外在對象，而只是服從其自己（或說：心服從它自己所制定的道德法則——這是突顯「心即理」之「理」一面的說法，然亦只是重點不同而已；總之，心與理為同一、心就是理）。即使道德修養可能要經過「勉強」的階段，但此階段最終仍是可以跨過的，因為「心即理」已為「勉強之克服或消除」提供了理論保證。

筆者之所以主張朱子之「心」不可作「心即理」解，首先基於牟宗三一條問題所帶來的警惕。牟氏在分析朱子的「心具眾理」時提出過這道疑問：

> 問題即在此「心具」是如何具法？後來朱子即常言「心具眾理」，或言「心之德」，如「仁是心之德愛之理」是。照此等辭語所表示之「心具」義，表面觀之，好像亦是「心即理」。「心之德」，「心具眾理」，尤其類似「心即理」。然朱子終不能指謂地（斷定地）說「心即理」何也？是以此等辭語必須了解其思想底據，通其義理底據而解之，不可為其辭語相似而誤引也。[148]

這個提問為我們朱子詮釋者立下一重界限：無論我們如何嘗試把朱子之「心」往心學一邊靠攏，使其能更容易回應「動力問題」，終歸也得面臨這條底線——「然朱子終不能指謂地（斷定地）說『心即

148 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁182。

臺大出版中心

理』何也？」若不能妥善回答，我們便不應過當地把朱子哲學「心學化」，企圖把其「心」解釋為「心即理」之心。

這裡應做一點澄清：就字面看，朱子有時也會說「心與理一」甚至「心即是理」，這又應如何解讀？事實上，陳來即已觀察到這一點，並提供了很具說服力的說明：

> (……) 為了使人的現實意識完全變為道德意識，受到性理的完全支配，理學要求人要在修養境界上作到「心與理一」。程頤已提出「己與理一」(《遺書》十五)，李侗更明確說「理與心為一，庶幾洒落」(《延平答問》「戊寅十一月十三日書」)，朱熹也完全繼承了這一思想，他臨終時告誡學者：「為學之要，惟事事審求其是，決去其非，積集久之，心與理一，自然所發皆無私曲。」(見江永，《考訂朱子世家》)[149]
>
> 如朱熹曾說：「仁者理即是心，心即是理，有一事來便有一理以應之，所以無憂。」(《語類》三十七，李方子錄) 這是解《論語》「仁者無憂」的，是說到聖賢地位的人 (仁者) 他們的心已達到了與理合一的境界，故一切思想行為從容中道，莫不合理。在這個意義上可以說這些仁者「心即理」了。並不是指一切人心即是理。但嚴格說來，對於仁者這仍只是一種「心與理一」，故與李方子同時聽講的另一弟子記錄此語便不同：「仁者心與理一，心純是這道理，看甚麼事來，自有這道理在處置他，自不煩惱。」(同上，林格錄) 可見朱熹在這裡表達的並不是陸學的那種心即理思想。又《語類》廣輔錄：「心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中。」(卷五) 可見這裡講的心與理一即指理具於心，不

149 陳來，《朱子哲學研究》，頁224。

臺大出版中心

> 是說心外無理，而是說性理即在心之中，不是後天得之於外的。朱熹又曾說：「儒釋之異，正為吾以心與理一，而彼以心理為二耳，然近世一種學問雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，不可不察。」（《文集》五十六，〈答鄭子上十四〉）這裡所說的心與理一也是指心具理，理具心，指儒者所講的心不是空無所有，其中包含眾理，而佛家之心只是個知覺，故又說「彼釋氏見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也」（同上〈答鄭子上十五〉）。所謂「近世一種學問」即指陸學，朱熹認為陸氏雖知心中有理，但不懂得由於氣稟的作用致使心之所發不盡合理，由此可見在朱熹哲學中只能講心具眾理而不能承認心即是理。[150]

臺大出版中心

陳氏相當仔細地澄清了：朱子縱然間有「心即是理」、「心與理一」的說法，但其實義仍非心學陣營（如陸九淵）下的「心即理」。朱子所謂「心即是理」，指的是心修養到「與理合一的境界」，而一切表現皆「莫不合理」——心之「即是理」，以此「莫不合理」來規定。至於「心與理一」則有兩義：一義即同於剛才的「心即是理」，指心「受到性理的完全支配」；一義即「理具於心」或「心具理」——「不是理在前面為一物，理便在心之中」，由「理在心中」來說「心與理一」。說到底，「在朱熹哲學中只能講心具眾理而不能承認心即是理」。問題是「心具理」之實義為何？或如上引牟宗三所問：「此『心具』是如何具法？」本章第一節曾提及朱子言「心將性做餡子模樣」，[151]這固然是「心具（性）理」的一種表述，惟其尚是一種粗淺的比喻——將心、性（理）關係喻為空間關係。實則「心具理」還

150　陳來，《朱子哲學研究》，頁225。

151　朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁89。

有更深刻的意義在，我們將於此下第三小節——「心具理」及「心」與「智」的特殊關係——再行申論。

總之，當我們為著替朱子回應「動力問題」，而著力思議其「心」之涵義時，有一項事實必須念茲在茲：無論他的個別說法與心學有多相似，他始終沒有明白主張「心即理」。

其實自本書各章討論下來，我們已讀到不少朱子有關「心」的資料，此處不擬一一重引，除了筆者認為最關鍵的這一條：

> 或問：「心有善惡否？」曰：「心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是什麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。」[152]

臺大出版中心

我們著眼的是「心是動底物事，自然有善惡」。朱子對「心」之善惡本質的體認和斷定，便結穴於這一句上。重點是朱子從「動」的角度看「心」，認為「心」本質上乃一種「動底物事」（而「動底物事」一定有善惡，不可能純善無惡），儘管它可有「靜」時，惟其終究不得不動；若從來不動、永遠不動，便不成其為「心」了。至於引文說「然心之本體未嘗不善」，我們在第一章第三節〈朱子工夫論的哲學前提：對「心」的特殊體認〉裡已簡單分析過，稍後還會再論。應當注意的是，朱子在這句之後，緊接即補上「又卻不可說惡全不是心。若不是心，是什麼做出來？」他那種從「動」看「心」的取態表露無遺：心必須動，動則總可向善而動或向惡而動，故此心有善惡（朱子說：「心有善惡，性無不善。」）。[153]這使我們立即

152 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁86。
153 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁89。

想起第一章第三節曾引過的一段對話：

> 「五峰曰：『人有不仁，心無不仁。』既心無不仁，則『巧言令色』者是心不是？如『巧言令色』，則不成說道『巧言令色』底不是心，別有一人『巧言令色』。如心無不仁，則孔子何以說『回也，其心三月不違仁』？」蕭佐曰：「『我欲仁，斯仁至矣。』這箇便是心無不仁。」曰：「回心三月不違仁，如何說？」問者默然久之。先生曰：「既說回心三月不違仁，則心有違仁底。違仁底是心不是？說『我欲仁』，便有不欲仁底，是心不是？」[154]

如果說，剛才的「牟宗三問題」——「然朱子終不能指謂地（斷定地）說『心即理』何也？」——是我們思議朱子之「心」時所必須記住的一點，則朱子這裡的一系列反問——「『巧言令色』者是心不是？」「違仁底是心不是？」「說『我欲仁』，便有不欲仁底，是心不是？」——就是我們所不能遺忘的另一點。這些「是心不是」，反映著朱子對「心」之善惡本質的體認：心有善惡、可善可惡、善惡上中性。[155]

臺大出版中心

（二）「理」與「氣」及「理」與「心」

立下上述討論基準後，我們可正式提出朱子對「勉強為何終可

154 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一，頁2584。

155 我們或會有疑：從「動」的角度看「心」，理應是一種很自然的觀點——心有思慮作意，能主宰一身，當然是「動」（儘管心也有靜時，即「未應事接物」之時），即使心學陣營似乎也不能外此；而一涉「動」，似便即有向善向惡兩途；那麼，心學又如何確立「心本然純善」、「心即理」等主張？而惡能否歸諸心？他們又能否回應朱子那一系列「是心不是」？這些都是值得探討的問題，惟其已越出本書的範圍，故不擬詳論。簡言之，筆者有這樣一種印象：心學看「心」是理想主義的（idealistic）；相對而言，朱子看「心」則可謂卑之無甚高論（realistic），取一種常識性的角度。

消除」一問題（深化版動力問題）之回答。朱子的答案，基點即在「氣原可不費力地配合理」（心是一種特殊的「氣構成物」，故亦可納入此一命題下討論，稍後將再補充說明）；這些隨時隨處可見的「不費力地配合」的例子，是為「勉強終可消除」的根本證據。

朱子有關理氣關係的其中一則經典解說，見於《朱子語類》首卷：

> 或問先有理後有氣之說。曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪；後有理，先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一箇物事，這箇都是氣。若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」[156]

臺大出版中心

根據這段說法，論者一般都同意：在朱子看來，理不活動（無情意，無計度，無造作），活動的是氣（能凝結造作）。這樣看來，氣也是「動底物事」，故亦「自然有善惡」。氣之善惡自然以其是否配合理而定：依理而行則善，不依理而行則惡。換言之，氣可以對理有所違逆，亦可以對理有所配合。我們不應因朱子的「理氣二分」說，而只注意「氣對理有所違逆」一義，忽略「氣對理有所配合」一義。實則若問朱子：在天地間，氣配合理者多，還是違逆理者多？朱子的回答很可能是前者。我們在第一章曾引述：

156 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一，頁3。

> 問：「『天道福善禍淫』，此理定否？」曰：「如何不定？自是道理當如此。賞善罰惡，亦是理當如此。不如此，便是失其常理。」(……)「且如冬寒夏熱，此是常理當如此。若冬熱夏寒，便是失其常理。」[157]

必須了解，所謂「失其常理」，非謂「理決定不表現它自己」，因為根據「理不活動而活動在氣」的設定，「失其常理」只能解作「氣違逆理，而使理不能表現」。因此，冬寒夏熱的正常情況，便是氣對理的配合。至於冬熱夏寒，則是氣對理的違逆。這裡，我們可據常識作一種推論：冬寒夏熱十居其九，冬熱夏寒則極為罕見；理不活動，不能管束氣，氣有主動權，大可違理而行，卻竟十居其九地依理，可見氣對理的配合乃是天地間一種常態。然而我們仍當記住：氣不即是理，本身乃「動底物事」，故本質上畢竟仍是可善可惡的（可依理、可違理）。

臺大出版中心

進一步落在有生之物上講，朱子以下的說法值得留意：

> 氣相近，如知寒煖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有點一子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。恰似鏡子，其他處都暗了，中間只有一兩點子光。[158]

> 氣稟所拘，只通得一路，極多樣：或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書。如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣。[159]

兩段引文，前段主張人與動物「氣相近理不同」，後段則隱約表示人

---

157 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十九，頁2030。

158 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁57。

159 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁75。

物之氣（氣稟）不同。撇開這種差異不論，我們現在只著眼一點：動物也有道德表現，例如蜂蟻知君臣、虎狼（或虎豹）知父子。如果順著前面冬寒夏熱一義說下來，則動物之有道德表現，亦可藉「氣原可不費力地配合理」來解釋：蜂蟻虎狼可以在未經道德學習、道德修養的情況下（即所謂「不費力」）而知有父子君臣。倘氣對理只有違逆沒有配合，則動物理應只有亂理之表現，根本連父子君臣也不可知。

落到人上，朱子則這樣解釋其特殊性：

> 彼賤而為物者，既梏於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。惟人之生乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜而能參天地以贊化育者，亦不外焉，是則所謂明德者也。[160]

臺大出版中心

人因為「得其氣之正且通」，故「萬理咸備」，意即其不僅能知父子君臣。我們看到，朱子並不以「心即理」說心，而是透過「氣之正且通」來說這個「方寸之間」。再者，朱子對人類顯然有一種樂觀態度：如果連蜂蟻虎狼這類「梏於形氣之偏塞」者也能不費力地表現道德之理，則「得其氣之正且通」的人類自然更無困難。稍後我們將會指出，根據朱子對「心」的理解，道理上他其實可以對人悲觀，而他卻看出樂觀的理由。現在且先順著「人之生乃得其氣之正且通者」一義，說朱子之「心」的構成。

我們說「心」是一種特殊的「氣構成物」，理由首先在於：在理氣二分的框架下，心基本上應被歸屬於氣一邊。且看朱子的界說：

---

160 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁3。

心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。[161]

與性（理）相比，心乃「微有迹」。應當注意，「有迹」與「無迹」是一種窮盡的二分——要麼有迹，要麼無迹，沒有中間地帶。哪怕其「迹」有多「微」，畢竟仍是「有迹」。一「有迹」，便已不是「理」了——前面曾引述朱子說：「若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作。」這樣看來，心與性（理）完全是異質異層的。既有迹，則應歸屬於氣一邊。再如前引朱子說：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。」說後者時強調「無情意，無計度」，但說前者時卻不提「有情意，有計度」，只說其「能造作」（直接與理之「無造作」相對），這是籠統地、一般化地說氣。若說到心，朱子便進而強調其與一般之氣的差異：「自然又靈」（此其所以為「特殊的」氣構成物）。

臺大出版中心

我們先著眼「靈」字。大體說來，「靈」首先指心之「能知覺」：

心與性自有分別。靈底是心，實底是性。靈便是那知覺底。[162]

其次指心之「能思慮」：

問：「天地之心亦靈否？還只是漠然無為？」曰：「天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思慮。伊川曰：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」[163]

撇開「天地之心」這個概念不論，朱子關於人心之「靈」的說明是

161 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁87。
162 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十六，頁323。
163 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一，頁4。

清楚的：心之靈即意謂心能「思慮」。綜合上述兩義來看，心比一般之氣的殊別處即在其能知覺思慮。

心比氣「自然又靈」。現在再看「自然」。照字面看，「自然」即「自己如此」，意味自主、自決、自由。換言之，一般之氣雖有「表現理」的主動權（理不活動而活動在氣），然其表現理卻非出於自決或有意為之。試回想「冬寒夏熱」的例子，這類現象在朱子看來，實難言箇中有何作意。此所以朱子說一般之氣時只道其「能凝結造作」，不說其「有情意，有計度」。而心則能自為主宰，故言「比氣，則自然又靈。」惟此心之「能做主」一義，在朱子的說法裡，似亦能以「靈」字來說，例如：

> 問：「先生前日以揮扇是氣，節後思之：心之所思，耳之所聽，目之所視，手之持，足之履，似非氣之所能到。氣之所運，必有以主之者。」曰：「氣中自有箇靈底物事。」[164]

臺大出版中心

這裡雖未明說那主乎「氣之所運」者是心，但從朱子答語看，「氣中自有箇靈底物事」，此「靈底物事」亦當為心無疑。這或許可以解釋，何以朱子說心，較多強調其「靈」，而較少言及「自然」，因為「靈」字即能包得「自然」義。

總括而言，心有迹（儘管只是微有迹），故不屬理而屬氣。一般之氣跟理相比，能活動、能凝結造作。而在芸芸「氣構成物」之中，心又為一特殊者：能知覺、能思慮、能做主。

道理上，對比一般之氣，我們看心其實可以看得悲觀一些，因為自由度愈大，墮落犯錯的機會便愈大。在天地間，氣之從理可謂十之八九，觀乎冬常寒而夏常熱可知，而人心之違逆道德之理卻所在多有。再與動物相比，古往今來的虎狼皆知父子、蜂蟻皆知君

164 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁87。

臣，因為牠們根本缺乏違逆父子君臣之理的自由；反觀人類歷史，不知父子君臣者多矣。然而，朱子看心，卻看出樂觀一面。這可能是由於他發現，人之心比起其他「氣構成物」，更能全面地、靈活地表現理——朱子看到的，並非「愈自由愈容易墮落」，而是「愈自由則愈少局限而愈能周延地表現理」；此觀乎前引文字可見：「彼賤而為物者，既梏於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。惟人之生乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備。」——前者「無以充其本體之全」，後者（指人，尤指人之心，所謂「方寸之間」）則「萬理咸備」。具體地說，一般「氣構成物」如蜂蟻虎狼之「偏塞」是這樣的：「如蜂蟻之君臣，只是他義上有一子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去」，「如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣」。人之心則由於「萬理咸備」，故懂得因應不同處境而表現各種理，如朱子說：「靈底是心，實底是性。靈便是那知覺底。如向父母則有那孝出來，向君則有那忠出來，這便是性。如知道事親要孝，事君要忠，這便是心。張子曰：『心，統性情者也。』此說得最精密。」[165]心能備萬理，能統性情，此見朱子對心之樂觀態度。

臺大出版中心

順著這種樂觀態度來看，在朱子看來，氣無疑可不費力地配合理，而心則應可更不費力地配合理。當然我們不要忘記，氣和心作為「動底物事」，本質上仍是可善可惡的，但「本質上可善可惡」並不與「可不費力地配合理」牴觸。這種樂觀性，進一步體現在朱子對心的幾種看法上，以下依次說明。

首先，心以「表現理」為其「預設功能」或說「預期的功能」，如同朱子在《大學章句》開首對「大學之道，在明明德」的注解所言：

165 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十六，頁323。

> 大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。[166]

「人之所得乎天」即表示「心的原先設定」。心被設定成「虛靈不昧」，「虛」言其「具眾理」，[167]「靈」則如上論，言其能知覺、能思慮、能做主，「不昧」則與後面的「昏」字相對，似指心之「（能依理而）應萬事」；合而觀之，「虛靈不昧」四字就是《大學》原文「明德」之「明」字的注腳。這個心會「有時而昏」，但其原先設定好的「明」（所謂「本體之明」）則未嘗消失，而總會在日常生活中有所「發」，表示心即使在未經道德修養前，其虛靈不昧有時也會毫不費力地表現：「學者當因其所發而遂明之」，「因其所發」言其未經道德修養前的偶爾表現，「遂明之」才是自覺地做工夫的階段（此「明」字對應《大學》「明明德」的第一個「明」字）。必須注意，朱子這種樂觀的看法，並未牴觸「心本質上可善可惡」的認定：既說心「有時而昏」，則已經是「可惡」了——根據上一小節的基準，借用朱子的反問來說：昏了的心，「是心不是？」重點是「心本質上可善可惡」並不會排斥「心可以在未經道德修養的情況下偶爾依理而動」，以及「心的預設功能為表現理」；只要心一動即有向善向惡兩途，則「心為善惡上中性」一說便可成立，其「預設功能」如何，乃另一層面的問題。

臺大出版中心

166 朱熹，《四書章句集注》，頁5。

167「心雖是一物，卻虛，故能包含萬理。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁88）「凡物有心而其中必虛，如飲食中雞心豬心之屬，切開可見。人心亦然。只這些虛處，便包藏許多道理，彌綸天地，該括古今。推廣得來，蓋天蓋地，莫不由此，此所以為人心之妙歟。理在人心，是之謂性。性如心之田地，充此中虛，莫非是理而已。心是神明之舍，為一身之主宰。性便是許多道理，得之於天而具於心者。」（《朱子語類》，卷九十八，頁2514）

筆者認為，朱子關於心的「預設功能」的這種樂觀態度，乃由其對氣的觀察而來。由是，他的思路可這樣重構：(1) 氣是「動底物事」，具主動權（理不活動），大可違理而動，故有「冬熱夏寒」等反常現象。(2) 惟「冬寒夏熱」等正常情況之十居其九，則令朱子相信，氣原可不費力地配合理。(3) 心比一般之氣「自然又靈」，能自覺，有自由（更少局限），理應更容易表現理。(4) 因此，如果說氣原可不費力地配合理（基於冬寒夏熱一類常態的證據），則對於作為特殊的、優越的「氣構成物」的心之預設功能，自更應往樂觀處想。基於心的這種預設功能，我們可以合理地預期：心有可能不勉強地依理而動。換言之，道德修養歷程上的勉強，我們有理由預期它能被消除。

其次，順著上一義來說，朱子因而相信，心在其靜時，本與性理處於一種「非敵對的、相安無事的狀態」。心本質上固為「動底物事」，然亦有其靜時——未應事接物之時。基於其樂觀取態，朱子相信，當心處於靜時，性理乃「渾然地全具於心」(「渾然」指其尚未細分為忠、孝等理，因心尚未應事接物，故未有君父等呈現目前，性理於是亦未具現為忠孝)。如同朱子在〈答林擇之〉一文所說：

臺大出版中心

> 所引「人生而靜」，不知如何看「靜」字？恐此亦指未感物而言耳。蓋當此之時，此心渾然，天理全具，所謂「中者狀性之體」，正於此見之。[168]

又如〈答張欽夫〉：

> 然人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者固所以主於

168 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十三，頁 1979。

> 身，而無動靜語默之間者也。然方其靜時，事物未至、思慮未萌，而一性渾然、道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。[169]

牟宗三曾就朱子這類說法解釋道：「『全具』、『具焉』等所表示之『心具』實只是關聯地具，而其實義是渾然之性或性之體段具顯于或具存于此時或此處，而非即是『心即理』之義也。故終于是心性平行而為二，而非即是一。」[170]這段話的主旨是澄清朱子立場非「心即理」，而我們注意的則是「心性平行」四字，這是對於「心靜時，其與性理之關係」的一個很貼切的形容；剛才筆者說心在其靜時，本與性理處於一種「非敵對的、相安無事的狀態」，即啟發自此。之所以說「心靜時與性理平行而相安」，自然是從上述的樂觀態度而來：由於氣原可不費力地配合理，而心比一般之氣又更為優越，故推論出其靜時不應與性理處於緊張狀態中。這裡值得強調兩點。第一，再一次，朱子的見解並未牴觸「心有善惡、可善可惡」的認定，因為心可有動靜兩觀：以動觀心（此乃正觀，因為心必須動），則心必有善惡；以靜觀心，則心可與性理相安而未有惡（以其尚未動，故談不上違逆性理而有惡）。第二，心靜時，尚無表現，故談不上有善惡（善以「依理而動」來定，惡以「違理而動」來定）。朱子因此喜言「心之本體未嘗不善」，此「心之本體」即特指其靜時狀態而言。他不會直說「心之本體為善」，只會巧妙而審慎地說「未嘗不善」，反顯出他對心之「善惡中性」義仍然守得很緊。（補充一句，朱子的「心具理」實際上還有更精微的意思，我們將在下一小節再行闡明。）

上一點說心的預設功能為「表現理」，故我們可合理地預期：

臺大出版中心

169 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十二，頁1419。
170 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁182。

心之不勉強地依理而動，乃是可能的。現在同樣地，根據「心靜時與理相安」一義，我們也有理由說：由於心與理有一種「未曾費力而即能相安」的「先例」，故其「不勉強地依理而動」，乃可順理成章地寄予期望。

復次，回到前引之《大學章句》：「然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」表示朱子相信，心之「明」（虛靈不昧、依理而應萬事）乃可在日常生活中未經自覺修養而偶爾呈現。這即可通往朱子一些耐人尋味的說法去，例如《四書或問．大學或問》：

> 然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。[171]

臺大出版中心

此「介然一覺」之義，於《朱子語類》中也有論及：

> 林安卿問：「『介然之頃，一有覺焉，則其本體已洞然矣。』須是就這些覺處，便致知充擴將去。」曰：「然。昨日固已言之。如擊石之火，只是些子，纔引著，便可以燎原。若必欲等大覺了，方去格物、致知，如何等得這般時節！那箇覺，是物格知至了，大徹悟。到恁地時，事都了。若是介然之覺，一日之間，其發也無時無數，只要人識認得操持充養將去。」又問：「『真知』之『知』與『久而後有覺』之『覺』字，同否？」曰：「大略也相似，只是各自所指不同。真知是知得真箇如此，不只是聽得人說，便喚做知。覺，則是忽然心中自有所覺悟，曉得道理是如此。人只有兩般心：

171 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁4。

一箇是是底心，一箇是不是底心。只是才知得這是箇不是底心，只這知得不是底心底心，便是是底心。便將這知得不是底心去治那不是底心。知得不是底心便是主，那不是底心便是客。便將這箇做主去治那箇客，便常守定這箇知得不是底心做主，莫要放失，更那別討箇心來喚做是底心！如非禮勿視聽言動，只才知得這箇是非禮底心，此便是禮底心，便莫要視。如人瞌睡，方其睡時，固無所覺。莫教纔醒，便抖擻起精神，莫要更教他睡，此便是醒。不是已醒了，更別去討箇醒，說如何得他不睡。程子所謂『以心使心』，便是如此。人多疑是兩箇心，不知只是將這知得不是底心去治那不是底心而已。」(……) 又問：「自非物欲昏蔽之極，未有不醒覺者。」曰：「便是物欲昏蔽之極，也無時不醒覺。只是醒覺了，自放過去，不曾存得耳。」[172]

臺大出版中心

友仁說「明明德」：「此『明德』乃是人本有之物，只為氣稟與物欲所蔽而昏。今學問進修，便如磨鏡相似。鏡本明，被塵垢昏之，用磨擦之工，其明始現。及其現也，乃本然之明耳。」曰：「公說甚善。但此理不比磨鏡之法。」先生略擡身，露開兩手，如閃出之狀，曰：「忽然閃出這光明來，不待磨而後現，但人不自察耳。如孺子將入於井，不拘君子小人，皆有怵惕、惻隱之心，便可見。」友仁云：「《或問》中說『是以雖其昏蔽之極，而介然之頃，一有覺焉，則即此空隙之中而其本體已洞然』，便是這箇道理。」先生頷之，曰：「於大原處不差，正好進修。」[173]

---

172 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁376-377。
173 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁377-378。

這幾段話，尤其劃有底線的部分，若不知是朱子語，真會以為是心學陣營的言論。此中關鍵的一點是：心可以在未經格物致知的修養下自動地「醒覺」、「覺悟」、「曉得道理是如此」、「忽然閃出這光明來」。為什麼會這樣？一個自然的答案是：心本然至善，有充足力量突破物欲之昏蔽而呈現自己。但筆者認為，此「心即理」義並非「介然之覺」之唯一的理論基礎；即使主張「心本質上可善可惡」，亦可支撐起這種「忽然醒覺」之說，朱子理論所走的正是後面這一條路。此中道理並不難說：如果氣可以未經修養（引文所謂「不待磨」）而自動依常理來成就冬寒夏熱、蜂蟻虎狼可以未經修養（不待磨）而自動知君臣父子，則「得其氣之正且通」的人類，憑藉其「自然又靈」的心──一種優越的「氣構成物」，自當更能「不待磨」而表現理，「如孺子將入於井，不拘君子小人，皆有怵惕、惻隱之心，便可見」。說到底，在詮解朱子這類話頭時，我們必須嚴守上一小節提出的基準。

臺大出版中心

這樣，我們對於「勉強終可消除」便再多一重理由。與上一點類同，這點理由亦屬「訴諸先例的推理」。所不同者，上一點僅言及「心之靜」，論證力度仍嫌不足。這一點則直就「心之動」來說：哪怕是小人，在其日常生活中亦已有這樣的先例，即其心能在未經自覺修養下，偶爾自動地依理而應事接物（依理而動、向善而動）。根據這種「不需勉強」的先例，當人在進入自覺修養的歷程後，那初期的勉強，終究有消除的希望。

總結以上，我們立根於前一小節所定下的基準，為朱子提出「深化版動力問題」的答案。此答案的基點即在「氣原可不費力地配合理」。在此基礎上，朱子能對「勉強終可消除」提出三點理由。第一，心比一般之氣優越，故其預設功能應在「表現理」；我們因而可合理地期望，心之表現理，乃可不待勉強。第二，基於同樣的樂觀

態度，朱子相信心在其靜時，本與性理相安；這雖不保證心在動時會自動循理，但至少我們也可合理地相信：既然本不與理敵對，則在其動時，當亦可不勉強地依理而動。第三，心在日常生活裡，本就有不少不待勉強而依理動的先例，基於這些先例，我們可對「道德修養中勉強之消除」寄予信心。需要強調的是，朱子這些答案恐怕難稱圓滿；惟在討論之前，還需看他的第四點理由。

（三）「心具理」及「心」與「智」的特殊關係

說到心與理在朱子哲學中的關係，「心具理」是一不能忽略的重要命題。就著這個命題，上文已鋪排醞釀了許久，如今即來正面談論它，並從中揭示朱子有關「勉強終可消除」的第四點理由。

上一小節我們看到朱子有關「心具理」的一種說法：「然方其靜時，事物未至、思慮未萌，而一性渾然、道義全具。」或說當心在「未感物」之時，「此心渾然，天理全具」。牟宗三對朱子這類說法做了仔細的分疏：

臺大出版中心

> 問題即在此「心具」是如何具法？後來朱子即常言「心具眾理」，或言「心之德」，如「仁是心之德愛之理」是。照此等辭語所表示之「心具」義，表面觀之，好像亦是「心即理」。「心之德」，「心具眾理」，尤其類似「心即理」。然朱子終不能指謂地（斷定地）說「心即理」何也？是以此等辭語必須了解其思想底據，通其義理底據而解之，不可為其辭語相似而誤引也。「全具」、「具焉」等所表示之「心具」實只是關聯地具，而其實義是渾然之性或性之體段具顯于或具存于此時或此處，而非即是「心即理」之義也。故終于是心性平行而為二，而非即是一。後來更積極地說為「心具眾理」，實亦只是關聯地「當具」，而非分析地，必然地「本

具」。「心之德」更為積極，然亦只是關聯地當有此德，而非分析地，必然地，仁義內在地固具此德。心通過莊敬涵養工夫，收斂凝聚而合理或表現理，方始具有此理而成為其自身之德，否則即不能具此理而有此德。此即非「固具」之義也。「人心之靈莫不有知」，即通過此知（靈覺）的靜攝關係而具有之以為其自身之德也。是以從心寂然不動，而性體之渾然體段具顯于或具存于此時，到心具眾理而為其自身之德，須通過莊嚴涵養之靜涵工夫以及知的靜攝工夫（察識、致知格物）始能具有之以為其自身之德。此即為後天地具，非先天地具；關聯地具，非分析地本具。[174]

牟氏對「心具理」之應有涵義想得非常入微，雖然就筆者看來，此中尚有一個環節有待打開細察（下詳）。我們可先通過一條問題來理解牟氏的剖析：心在什麼情況下方能算作「具理」？朱子有一類說法，如：「凡物有心而其中必虛，如飲食中雞心豬心之屬，切開可見。人心亦然。只這些虛處，便包藏許多道理，彌綸天地，該括古今。（……）理在人心，是之謂性。（……）性便是許多道理，得之於天而具於心者。」[175]上文屢言的「心將性做餡子模樣」之比喻，正是在同一思路下的產物：心由其虛，故能包含萬理。字面上看，這種講法實也配得上「心具理」一命題，朱子甚至可藉此回應牟宗三：他的「心」也是「本具理」的，因為性理從一開始已具於心，心從其存在之始即已包含萬理，不是經過後天工夫才把這些理包入心中。然而從牟氏的標準來看，這種粗淺的比喻並沒有很實質的理論意義。因為心在其動時大可違理，在其違理之時，徒言其本身包得多少餡子，實無多大意義。按照牟氏的標準，心唯有在依理而動

174 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁182。
175 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九十八，頁2514。

臺大出版中心

時，始能堪稱「具有理」。正如他在別處所言：「心具是綜和地關聯地具，其本身亦可以具，亦可以不具。其具是因著收歛凝聚而合道而始具，此是合的具，不是本具的具。」[176]我們固然可以說，牟氏採用了一種異乎朱子原來所想的高標準來要求「心具理」，惟就筆者看來，他的要求並不苛刻，關鍵是「心具理」必須有其實質的理論意義。何況牟氏也根本知道並同意，心在其寂然不動時，性理乃渾然地「具顯于或具存于此時」，在這個意義下實亦可說「心具理」——靜時具，比那「餡子」之喻更為言之有物。但牟氏同時也敏銳地指出，這個意義下的「心具理」，頂多只是「心性平行」——心靜而性理渾然自存，心還心、性還性，兩相平行而不相發生關係，即是說性仍未通過心而表現其道德實踐上的作用，而心亦未有依理（性）違理（性）的問題——而已，此時的心仍不真的「具有理」。唯有心在動時依理，方真正算得上「心具理」，真正把理據為己有——動時具。即在這裡，牟氏說「心具理」的「具」之實義為「當具」（「當」取「應當」之意），因為心本可善可惡（牟氏所謂「其本身亦可以具，亦可以不具」），故其動時非必然能具有理（依理而應事接物），而只能說「具有理」為心之應有狀態、理想狀態。要達至此應有或理想狀態，便必須通過莊敬涵養、察識、致知格物等工夫——通過工夫把心與理「關聯」起來，故說「心具眾理」之實義只是「關聯地當具」。

臺大出版中心

牟氏的分析確然深細，但有一點他可能忽略了。就是說，即使採用牟氏對「心具理」的高標準——動時具——來看，朱子其實也能說出一種「本具」的意義來（但這種「本具」仍非「心與理同一（心即理）」下的「本具」），意思是心就算尚未從事任何工夫修養，但只要它一進行知覺活動，便已然是依著性理而動，故仍可說是

176 牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁146。

「動時本具」。然而，此義甚特殊（只是一種特殊意義的依理而動，下詳），亦甚微妙，即連朱子自己也未必意識得很清楚，至少對之也無很明確的表示，惟細察之下還是能看出來的。在其名篇〈仁說〉裡，朱子曾批評二程後學裡兩種對「仁」的理解：

> 或曰：程氏之徒，言仁多矣，蓋有謂愛非仁，而以萬物與我為一為仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以心有知覺釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？曰：彼謂物我為一者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也；彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。[177]

留意朱子批評的第二種理解：以「心有知覺」釋仁之名。他批評說：「彼謂『心有知覺』者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。」言下之意，「知覺」乃「智」之事：

臺大出版中心

> 知覺自是智之事，在四德是「貞」字。而智所以近乎仁者，便是四端循環處。若無這智，便起這仁不得。[178]

「若無這智，便起這仁不得」是一個有趣的觀點，我們稍後再論。現在先順著「知覺自是智之事」一義，多看《朱子語類》一段問答：

> 問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」[179]

朱子表明，「知覺」這種活動之所以可能，必「先有知覺之理」。反

177 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，頁3280-3281。
178 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十，頁477。
179 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁85。

過來說，沒了此「知覺之理」，單靠「氣」本身是不可能運作得起「知覺」這種活動來的。試與〈仁說〉及上一則引文合看，我們應可得出一個結論：使得知覺活動成為可能的「知覺之理」，實情就是仁義禮智等性理中的「智」。這樣看來，當心一開始知覺，便已是帶著「智」這個理來從事知覺。我們不能想像，心在知覺著而智之理（知覺活動之所以然）竟還未作用。換言之，心一做知覺活動（動），哪怕它尚無從事任何道德修養，便已然具著智之理；在知覺活動中，心與理（這裡具體落實為智之理）親和到一個地步，有如形影之不離。是故，朱子於此也可巧妙地說一種「動時本具」。

由此，朱子可以對「勉強為何終可消除」給出一種十分特別的答案：根本不用等到「介然之頃一有覺焉」（例如見孺子將入於井而怵惕惻隱）那種偶爾的依理而動，其實只要心一知覺，便已然是依理（智之理）而動（否則不可能有知覺活動）。我們無須先求得或掌握一個智之理，然後再去做知覺活動，實情根本是「即知覺即依智之理」。心之依智之理而知覺是如此的不費力、不勉強，故此，道德修養歷程裡的勉強階段一定可以跨過，因為我們早已「習慣了」這種不勉強——不勉強地依性理而動。

臺大出版中心

然而，正如筆者所明言，這是一種很特別的答案。其實，說其特別已是較為收斂的講法。嚴格講，這根本是一種不成答案的答案。箇中癥結在於：我們所想的依理而動以至「不勉強地依理而動」，是道德意義下的；而心之依智之理來知覺雖也是一種依性理而動（仁義禮智為性而性即理），且也不待勉強，惟此事本身卻不帶有道德的或善的意義。朱子說過：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」[180]「道心是知覺得道理底，人心是知覺得聲色臭味底。（⋯⋯）人只有一箇心，但知覺得道理底是道心，知

180 朱熹，〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十六，頁2680。

覺得聲色臭味底是人心，不爭得多。（……）非有兩箇心。道心、人心，本只是一箇物事，但所知覺不同。」[181]借助這些說法，我們可說明何以剛才的答案不成其為答案。朱子的說法可分為一前一後兩個段落：首先，心運作起其知覺活動，然後，此知覺活動有「覺於理」和「覺於欲」兩種結果。牟宗三所想的「心具理」以及我們所想的「依理而動」，其中的「理」乃指後一段落那個「覺於理」之「理」——道德之理。而我們所談論的「勉強」問題，亦是就著「勉強或不勉強地依道德之理而動」來說。惟剛才的答案，其實乃落在前一段落而言：姑勿論其結果為「覺於理」還是「覺於欲」，總之仍是一知覺活動；只要有知覺活動，便即已依著智之理。然而，這裡的智之理，其身分卻非我們所要求的道德之理（所當然之則），而實是一種存在之理（所以然之故）——知覺活動之所以發生或存在的根據。是故說穿了，剛才的答案其實內含一種混淆：以「心之不勉強地依智之理（這裡的身分是存在之理）而作知覺活動」，權充成「心之不勉強地依道德之理而作道德實踐」。簡言之，前一段落之依理（依智之理而知覺），不等於、不保證後一段落之依理（真依道德之理而行善）。正如一個惡人運用其知覺來做惡事，其知覺也必本著智之理而成為可能，但他並非依著道德之理而動。亦因此，剛才的答案其實也不能滿足牟宗三對「動時本具」的期望，因為他所要求的「本具」，乃指「具著道德之理而應事接物」，非徒謂「具著知覺之理而知覺」。[182]

臺大出版中心

---

181 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十八，頁2010。

182 只不過，「理」在朱子本就有存在之理與道德之理雙重身分，故根據這種概念上的混合性，剛才的答案或姑且也可權充作「勉強終可消除」的一種理由——存在之理與道德之理的分野姑置不論，「心」與「智之理」始終有其極高度而恆常的親和性。當然，這裡隨即引生一些問題：若心之知覺結果是「覺於欲」，則此時心與理的關係究竟如何？一方面，心依智之理而有知覺，但另一方面，其知覺卻又「覺於欲」，那到底算是依理還是違理？為什麼一開始依理（依智之理而知覺），及後竟又會違理（覺於欲）？這中間的變化是怎樣發生的？就筆者所見，朱子似並未很清

由此看來，朱子哲學中「心」與「智」的關係，儘管很特別（朱子即或因心與智之理的高度親和關係，而多所強調「智」在性理中的重要性），但在我們目前的議題上，實不必給予過高的關注。如在一篇新近的文章裡，作者黃瑩暖即藉上引朱子「知覺自是智之事……若無這智，便起這仁不得」一段而立論說：「心之虛靈知覺既是智德的發用，此可為其為心之『本質正用』的理論依據；連結上文所述，心能在氣稟人欲的泥淖錮蔽中幡然醒覺，此即由其對性理的明覺恆能不昧之故，亦即是由智而能起仁的先端。」[183]此中「本質正用」一詞來自楊祖漢，下文將再論及。就字面看，黃氏這裡的說法確可成立（惟其說知覺「是智德的發用」則可商榷，實則應是「智之理」的發用，或更嚴格講，是心依著智之理而進行知覺活動）：心一知覺，即表示它對「性理」能「不昧」，因為知覺必依智之理，而智之理屬於性理。同時，心依智之理而知覺，「亦即是由智而能起仁的先端」；如果「起仁」意謂「覺於理」而行善，則知覺活動自亦必是「起仁」的先端——必先運作起知覺，才有可能「覺於理」。然而，我們實應認清智之理在這裡的特殊身分：它雖然是「性理」，但它在這裡所扮演的角色僅是「知覺之所以然」——使知覺成為可能者，並未帶有道德意義而為道德之理；真正的道德之理，實為後一段落裡那個「覺於理」的「理」。換言之，「智」一定是性理，惟當它作為知覺活動之所以可能的根據時，則只扮演存在之理（使知覺活動存在）的角色。這種概念上的微妙混合性，使得黃氏其後做了一種過當的推論：「如是，則由朱子論心之虛靈知覺屬於智德之處，可以為『心在天理與人欲的抉擇之際，對於天理有必然的取向』提供論據。」[184]實則心雖在「覺於理」抑或「覺於欲」

臺大出版中心

楚地意識到這方面的問題。

183 黃瑩暖，〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》第56期（2016年6月），頁137。

184 黃瑩暖，〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》第56期（2016年6月），頁138。

之先，必已依著智之理而有知覺，惟此並不足以證明心「對於天理有必然的取向」，倘若這個「天理」是指道德之理。再一次，因為心依了智之理而從事知覺活動後，仍可「覺於理」或「覺於欲」；前一段落之依理（依智之理而知覺），不等於、不保證後一段落之依理（真依道德之理而行善）。事實上朱子也只是說：「若無這智，便起這仁不得。」而並非說有這智便必有這仁——無這智之理，便沒有知覺，此則談不上「覺於理」；但心依了這智之理後，仍可「覺於欲」。借用朱子那「是心不是」式的問法，「覺於欲」是知覺不是？當然是。如此則表明智之理雖屬性理，在這裡卻只扮演「知覺的存在之理」的角色，而非道德之理。心必然依智之理而有知覺，推論不出它「對於天理（道德之理）有必然的取向」。[185]

（四）總結：朱子就「動力問題」之意見

臺大出版中心

必須說明，以上雖與黃氏商榷，惟筆者完全了解，其立意乃嘗試在前賢的研究基礎上，拓闊拓深我們對朱子哲學的認識和思考。事實上，本書也是往這個方向努力。是故，作為同一道路上的前行者，黃氏對筆者的啟發是不用懷疑的。包括黃氏在內，學界近年在這方面實已有相當可觀的成果，尤其黃氏一文所重點參考的學者楊祖漢，在開拓朱子哲學的新詮釋上更是創見不絕。本章在談論朱子的「真知」概念時，已參考過楊氏的說法。現在再就楊氏的三篇

---

185 朱子這種基於理之雙重身分（存在之理兼道德之理）而有的巧思，其實會引出一個甚為棘手的理論難題：由「知覺必依著智之理方始成為可能」一義似可推論出，凡活動必有活動之所以然（活動的存在之理）；那麼，氣或心之所以能做「違理」的活動（例如「覺於欲」），背後亦必須有一種所以然，方能使「違理活動」存在或發生；換言之，「違理活動」其實也是依著理（所以然）的（如同「覺於欲」也必須是依著智之理方始可能）——氣或心依理而有違理的表現；然則氣或心無論如何都是依理而活動，那何時才算違理？當然，只要將存在之理與道德之理劃開，問題即有望解決，惟朱子似終究不願取消理之雙重身分。

文章（〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉、[186]〈朱子心性工夫論新解〉、[187]〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉[188]），藉由其與筆者觀點與思路的差異，突出並釐清本書對朱子在「動力問題」上之可能回應的理解。

本節一開始即以「牟宗三問題」為討論的基準。此基準針對著一項事實，即無論朱子的個別說法與心學陣營有多相似，他始終沒有明白地主張「心即理」。楊祖漢即很自覺地把握這個分寸，在正視此項事實之下，著力拓展我們對朱子的理解。在〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉一文裡，楊氏即在嚴守朱子學與心學之分野同時，修正牟宗三在兩陣營之間所做的過度割截。例如就著朱子《大學章句》裡的「明德」注：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」[189]楊祖漢指出，牟宗三的詮釋實難以說明「本體之明有未嘗息」一義：

臺大出版中心

> 依牟先生此說，心的知理是通過後天的認知活動然後可能，這表示不出朱子所說的本體之明有未嘗息之義。如果此本體之明只從性理上說，[190]則說性理之明未曾息，隨時可以在日用中發現，也很難說明白。故我認為朱子此段文應表示明德是以心為主，而性在心中顯，而且明德之「明」是心知之明

186 楊祖漢，〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》第49期（2012年12月），頁185-209。

187 楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁195-210。

188 楊祖漢，〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第13期（2012年12月），頁120-138。

189 朱熹，《四書章句集注》，頁5。

190 此即牟宗三的說法。

> 與性理的意義關聯起來說。心對於性理本來就有了解，此心對性理的理解，是所謂德性之知，並不靠見聞或後天的認知才能有。[191]

楊氏提出「心對於性理本來就有了解」的解讀，正是在不把朱子立場講成「心即理」的同時，拉近心與性理的距離，表明心雖然不與理為同一，但仍可在未經工夫修養的情況下表現性理，而有日用間惻隱之心一類「善端」之萌發（相反地，若取牟宗三那種過度割截的解讀，則善端之萌便不易解釋）。本節有關朱子那類「介然之頃一有覺焉」之說的理解，實即啟發自楊氏的睿見。只是，筆者的解釋乃從「心是一種優質的氣構成物（特別是人類的心）」來推出，與楊氏之本乎「心是理氣合」來做推論不同，以下試詳言之，並說明筆者取捨的理由。

前面曾引錄《朱子語類》一段問答：

> 問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光燄。」[192]

我們現在留意「理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺」一句。楊祖漢的〈朱子心性工夫論新解〉之第五節即題為「心是理氣之合」，足見其對朱子此一觀點的重視。文中楊氏藉以上這段引文而推論說：

> 若從理與氣合來理解朱子所說的心，則此心雖非即是理的本心，但亦可有理直接發於心，即心是良心、善端之可能。此

191 楊祖漢，〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》第49期（2012年12月），頁194-195。

192 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁85。

臺大出版中心

> 良心善端不同於經驗的心理學之心。即此由理起之作用，不能以氣看。而此理發於心而為良心、善端，並非是由心之知用，認知理後，依理而發，而是在心之活動中，性理直接發出來。[193]

然就筆者看來，這種推論可能有三種困難。第一，它可能混同了「心依智之理——知覺的存在之理——而有知覺」與「心依道德之理而有善端」（詳細說明見上一小節）。第二，說「理直接發於心」、「理起作用」，可能牴觸了朱子將理規定為「無造作」（理不活動而活動在氣）的觀點。第三，它似乎建基於一種不恰當的二分之上，即以為善端萌發之所以可能，只有兩個理由：要麼由於「心即理」（本質上純善的心可以自主自發地表現善端），要麼由於「理與心為二，但理可以直接作用於心」（就是說，理有活動性）。但筆者認為，這裡其實還有第三種可能：氣原可不費力地配合理（心屬氣，故此處以氣來說）。試回想「冬寒夏熱」的例子，這不需解釋為「氣即是理，故常有冬寒夏熱之合理現象」，也不需解釋為「理可以直接作用於氣」，而應解釋為：氣不即是理，而理也不能活動（無造作），但氣卻可在未經修養下自然配合理，這本是天地間一種常見的現象。若問朱子何以會如此，他即可能再給不出解釋，只能承認「冬寒夏熱」之作為常態是一種既予的（given）事實。而心比一般之氣更為優越（所謂「自然又靈」），其能在未經修養下表現善端（例如乍見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心），自當更為容易。這種解釋雖非圓滿（因為「冬寒夏熱」為什麼能成為常態已難再予說明），但總比將「活動性」安立在「理」上為好（因為這樣做直接牴觸了朱子的看法）。

臺大出版中心

---

193 楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁207。

稍後，楊氏再借朱子高弟陳淳（字安卿，號北溪，1159-1223）之見而立論說：

> 若是則言心是理與氣合，與其他存在物之為理與氣合，情況是不同的。固然天地間一切存在，都是有理亦有氣的，即都可說「合理氣」，但人以外之存在物，並不能如人心般，表現了知覺主宰之作用。而心知覺主宰所以如此之「妙」，因有理之作用在其中。即理在心之知覺主宰中，是直接表現其作用的。若依此義，朱子既說心不是理，活動者是氣，但於心中又可以有良心、善端的直下發出，是可以理解的。[194]

> 人心之為理氣之合，與其他存在物皆是有理亦有氣之情況不同；在人心中，時刻可有性理直接表現於氣，而為良心、善端，人可當下提撕警策，操存此心。[195]

臺大出版中心

楊氏有兩點說得很對。首先，「天地間一切存在，都是有理亦有氣的，即都可說『合理氣』」，如同朱子所說：「蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。（……）若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」[196]「性者，即天理也，萬物稟而受之，無一理之不具。」[197]其次，從楊氏明言朱子「說心不是理，活動者是氣」，可見他很自覺地嚴守分寸。然而，當他說「理在心之知覺主宰中，是直接表現其作用的」，似就難以跟

194 楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁207。

195 楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期（2009年3月），頁208。

196 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一，頁3。

197 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁96。

「理不活動而活動在氣」的朱子觀點彌合了。再者，說人心是一種與眾不同的「理氣之合」，實亦不易說得清楚。試回想「蜂蟻知君臣、虎狼知父子」一類的例子。楊氏說：「但人以外之存在物，並不能如人心般，表現了知覺主宰之作用。」惟朱子明言：「如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣」[198]——這也是「知」，而且「如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明」[199]——朱子甚至用上「明」字來形容，我們多少有理由相信，對他來說，蜂蟻虎狼或也談得上有「明德」。這樣看來，要說人心之理氣合對比蜂蟻虎狼等有何獨特，是不易說明白的。若說「理在心之知覺主宰中，是直接表現其作用的」（依楊氏文意，這裡的「心」指人類的心），則我們實在亦難說：「忠之理」、「孝之理」乃「不直接地」表現其作用於蜂蟻虎狼之「知」中。真正有待說明的是，何以「虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣」。箇中因由，實不在於虎豹蜂蟻之「理氣合」的方式或程度不及人類之心特別，或性理自己（擬人化地說）「只願意以忠孝的形態表現於蜂蟻虎豹之『知』中」，而是如同朱子所說，其形氣為「偏塞」，故「無以充其本體之全」（此「本體」指性理）——「性者，即天理也，萬物稟而受之，無一理之不具」，萬物皆具足天理之全，惟物之形氣偏塞，不能全面周延地表現性理。而「人之生乃得其氣之正且通者」，故「其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備」，[200]足可「具眾理而應萬事」——總之，主角仍然是氣。換句話說，人類心靈之獨特，不在其「理氣合」與其他存在物之情況不同，而在其氣較為優質（正且通）。是故，筆者在思議「勉強之消除」時，始終不擬措意於「理與氣合」，而選擇聚焦於「人之心作為優質的氣構成物」一義上。

臺大出版中心

---

198 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁75。
199 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁57。
200 朱熹，〈大學或問〉，《四書或問》，頁3。

再說〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉一文。楊祖漢在文中提出一個重要觀點：「（……）朱子所了解的心或虛靈明覺，是以表現性理的意義為本質的作用。」[201]如果這裡的「性理」指「作為知覺活動之所以可能的根據的『智之理』」，則筆者可以同意。因為只要心一知覺，必然便已表現著智之理，而「智」屬「性理」無疑。但楊氏稍後隨即表明：「故吾人可說表現道德意義，體現道德行為是心的『本質正用』。故虛靈明覺是不宜只從中性的意義來了解。」[202]這就與前述黃瑩暖的說法一樣，有持論過重之虞。（黃氏說：「如是，則由朱子論心之虛靈知覺屬於智德之處，可以為『心在天理與人欲的抉擇之際，對於天理有必然的取向』提供論據。」）再一次，心一知覺即已然帶著智之理來知覺，但此知覺仍可「覺於理」或「覺於欲」——後一段落之「覺於理」的「理」才有道德意義（即作為道德之理），而前一段落的智之理固為「性理」，卻僅僅作為知覺的存在之理（知覺之所以然），不帶有道德意義（筆者非謂智之理在任何情況下都不是道德之理，而是說智之理「在這裡」只扮演「知覺的存在之理」之角色）；心在前一段落之依於智之理，不等於、不保證後一段落能「覺於理（道德之理）」。

表面上看，楊氏說「本質的作用」，與上文說心以「表現理」為其「預設功能」或「預期的功能」很相像，但實際上是不同的。說「本質的作用」，稍嫌太過著色——盛載的涵義過重。這可能牴觸了朱子說「心是動底物事，自然有善惡」之表示心本質上為善惡中性。筆者說「預設功能」，則僅表示朱子依天地間氣常不費力地配合理（如冬寒夏熱之為常態），從而對心有一種樂觀的想像、樂觀的

201 楊祖漢，〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第13期（2012年12月），頁132。
202 楊祖漢，〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第13期（2012年12月），頁133。

臺大出版中心

預期，維持住「心只要一動，便有向善向惡兩途」一義，其盛載的意思不致過重。

經過上面的對照，我們可以濾清本書的立場如下，並說明朱子對「動力問題」之回應何以畢竟未臻圓滿。

本章把「動力問題」開列為淺深兩義。淺義之動力問題已於第二節處理，茲不贅言。深義的動力問題指「道德修養中的勉強為何終可消除」，我們在嚴守討論基準的情況下為朱子作答。朱子可能有的頭三種回應乃立根於一種尋常的事實：氣總可不費力地依理而動。在此基礎上，朱子可對這個「深化版動力問題」提出三種答案，再加另端別起的第四種答案：第一，一般之氣已能不費力地配合理，而心又是一種優越的「氣構成物」，則我們可樂觀地想，心以「表現理（道德之理）」為其預設功能；既然如此，我們乃可合理地期望，道德修養歷程裡的勉強可被消除。第二，基於同樣的樂觀態度，可說心在其靜時，應不與性理為敵，兩者乃平行而相安；這樣，當心在動時，理應較易能不勉強地依道德之理而動——既然靜時相安，則動時亦應較易相配合。第三，即就心之動時說，它也原可在未經工夫修養（朱子所謂「不待磨」）下，偶爾自動表現道德之理（例如日用間惻隱之心等善端之萌，所謂「介然之頃一有覺焉」——這個「覺」指「覺於道德之理」，非泛指可善可惡的知覺活動）；換言之，日常生活中已然存在一些「不勉強地依理而動」的先例，故「勉強之消除」是可能的（possible）。第四，心與智之理本就親和到有如形影之不離：心一知覺，即已具著智之理，否則知覺活動根本無從生起；因此，心早已常不費力、不勉強地依性理而動，故「勉強之消除」並非一難題。

上文已論證說，第四種答案嚴格講實不能成其為答案，因為它乃本乎「理」在朱子的雙重身分——既為存在之理又為道德之

臺大出版中心

理——而來，是一種巧借「理」之歧義性而建立的答案。當然，在朱子本人的說統裡，這個答案是可以講的，因為對他來說，「理」的確有雙重身分。然而客觀地理論地看，這個答案終非妥善。

至於頭兩種答案，尤其第一種，則未免太樂觀了。我們不擬否定「冬寒夏熱為天地間之常態」一事實，亦不擬質疑朱子之「心為優越的氣構成物」一說，惟朱子由此而對心樂觀，則大可斟酌。我們尋常說「權力使人腐化」，權力愈大，便愈易墮落。天地間的氣是不懂出花樣的，總是老老實實地依理而動，故有冬寒夏熱之常態。蜂蟻虎狼由於其氣為「偏塞」，也不太懂出花樣，總是知君臣父子。惟「人之生乃得其氣之正且通者」，故其心能最大程度地自作主宰，這恰恰可以成為一個悲觀的理由：人比天地間之氣以及動物更易違理。而朱子則偏偏往樂觀處想：心因其氣之優質，故能全面周延地表現理。這種樂觀並非無理，惟其理由卻不足以抵銷悲觀的理由。說到第二種答案，雖也有樂觀因素，然其本身實亦可根據我們的生活體驗而來：吾人之心在其靜時（未應事接物之時），確常有平和安適之感，不似會與道德之理為敵，故能說「心之本體未嘗不善」。因此，這一答案也不能純粹視為樂觀。但畢竟「心靜時與性理相安」，終難保證「心動時也與性理相合」——我們關注的始終是心在動時的表現。如此看來，頭兩種答案雖能成其為答案，卻終非理想。

剩下的第三種答案也非純粹出於樂觀，因為日用間的善端之萌是我們有目共睹的，不容強辯。是故，這種答案應屬四種答案中最理想者。我們評價它，實不應僅以「過於樂觀」為說，而需另立標準。在此筆者想指出，在朱子的說統裡，有一點始終是難以說明白的，此即孟子所謂「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（《孟子・告子上》）裡的「悅」。倘若心能悅理義，則「勉強之消除」便真為理所當然。這在心學陣營裡完全可以講，理由正如牟宗三所說：「我

臺大出版中心

所悅的就是我所立的。」——心是道德法則之制定者，自然喜悅它自己所立之法。然而，在朱子「心有善惡」之認定下，心為什麼能悅理義？徒言心能在「不待磨」的情況下偶爾自動表現理，是難以說明這個「悅」之所從來的。從朱子的角度去想，在日常善端之萌裡我們固然看出心能表現理，但我們看不出箇中那份「悅感」。正如天地間之氣依理而動，理論上不需說這些氣「以表現理為悅」；蜂蟻虎狼之知君臣父子，也不必說成牠們「悅」那忠之理和孝之理。然則，人類之心憑什麼悅理義呢？當心靈「覺於欲」時，又是否代表它「悅人欲」呢？總之，這個「悅理義」一日不能毫無疑點地確立，「道德修養中的勉強終可消除」即終歸難以充分地證成，以「無悅則消除勉強之力度難稱十足」故。朱子或可在此求助於其他三種答案，但這樣轉來轉去，彼此相因，亦難免扶得東來西又倒。

順著這點下來，撇開第四種答案不論，朱子就「勉強終可消除」的各種答案，整體而言有著一種不足：他最多只能說「勉強之消除」是可能的（possible），不能說是必然的（necessary），無十足保證。不消說，在心學那「心與理為同一」（心即理）的根本立場下，「勉強必然可被消除」是容易講的。惟在朱子「心有善惡」之認定下，我們似難相信，心必然有一天能擺脫勉強，真正享受道德實踐本身之樂，真知道德實踐之滋味（如朱子所說：「到識滋味了，要住，自住不得。」）。他似乎只能說，這一天是有可能到來的。

如果朱子哲學真能講成心學，這樣就真的能一了百了。惟我們必須嚴守基準，如實相應朱子的說法來揭示他就著「動力問題」所能給出的最好答案。然話分兩頭，朱子的答案雖未臻圓滿，但筆者並不真覺得這是一種嚴重的理論缺陷。關鍵是到底我們更看重「心有善惡」一義，還是更想「勉強必然可被消除」能講得通。在筆者看來，朱子哲學的精采之處，恰恰就立根於「是心不是」一系列反

臺大出版中心

問上：怎能說為惡者不是心？反觀心學在這一問題上的處境可能就有點尷尬：心本然純善，那麼為惡者是誰？因此，筆者唯有這樣陳述本章之結論——不能訴諸肯定的口吻，只能訴諸這一條件句：倘若我們承認並接受，道德實踐、道德修養中的勉強是一件自然的事，而順受之、承當之，而不強求此勉強之必然可消除；並且，我們若相信「心有善惡」，願予它更大的重視（大於對「勉強之必然可消除」之想望），則朱子在「動力問題」上的不圓滿答覆，便不見得是一項不能接受的缺陷。[203]

臺大出版中心

203 如要在此條件句式的結論上繼續思考，首先面臨的議題自然是：我們應否相信「心有善惡」，並看重它多於看重「勉強之消除」？但其實這裡還存在一道更深一層的議題，而本章尚未提及：在朱子的說統裡，「心有善惡」的「惡」是什麼意思？朱子的心真的談得上「有惡」嗎？這道甚有價值的議題早由李明輝的〈朱子論惡之根源〉一文（收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年〕，頁551-580）開出。李氏的立場是：「由於其系統中的『心』並不具有真正的道德主體之地位，他至多只能解釋『自然之惡』底形成，而無法真正解釋『道德之惡』底形成。」（頁580）換言之，朱子的「心」雖云「有善惡」，惟此「惡」卻談不上是「道德之惡」，「故它並非真能為『道德之惡』負責的道德主體」（頁579）。由於此議題並非直接關係窮理工夫論，故本書不擬就此展開全面討論，但會在結論一章略陳筆者的看法，以便學界做進一步思考。

臺大出版中心

第四章　非獨斷與可修正：窮理之學的開放性格[1]

前面兩章以及本章所做的都是檢討工作——理論地檢討朱子的窮理工夫論。概括而言，就是考察朱子這套理論是否說得有理。然具體地說，此三章的檢討工作在性質上又有細微差異。第二章〈朱子對「先識本心」的疑慮：轉向窮理工夫論〉的工作，屬於「溯源式的檢討」，就是考察窮理工夫論之提出或出現（或說：朱子放棄其原來所認同的一套工夫論，改為主張窮理工夫論）這一事情本身的合理性。之所以稱為「溯源式」，因為相對於其後兩章的檢討工作，它有一種「往回看」的性質，著眼於窮理工夫論的理論起點。第三章〈朱子論知行關係與實踐動力〉，可稱為「理論本身的檢討」，集中討論窮理工夫論本身所要面對的理論難題，看其能否提供令人滿意的回應。至於本章的工作，則可稱為「展望式的檢討」，表示本章所要探討的議題，並非朱子的時代所要面對（甚至非其時代所能想及），而是立足於我們的時代，向朱子的窮理之學尋求解答我們問題的理論資源。正因為這種檢討工作並非著眼於窮理工夫論的理論起點，亦非此理論本身的合理性，而是它對於我們以至今後時代所可能帶來的理論啟示，故稱為「展望式的檢討」。

事實上，已有相當多學者對朱子哲學做過這種「展望式思考」。例如劉述先（1934-2016）在其名著《朱子哲學思想的發展與

臺大出版中心

---

1 本章以筆者新近發表的一篇論文為骨幹（〈如何既預認天理又保持開放？——朱子讀書窮理之教的啟示〉，《鵝湖學誌》第55期〔2015年12月〕，頁1-40），該文加以修改後，成為本章第二節及第三節之第一小節的內容。

完成》[2]裡即特闢一章談「朱子哲學思想的現代意義」（見該書第十章）。新近的著作如黃勇的《全球化時代的政治》，[3]其中第六章即為〈超越自由主義與社群主義之爭：新儒家朱熹仁愛觀的啟示〉，還有黃俊傑《儒家思想與中國歷史思維》[4]的附錄二〈全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰〉。足見過去二三十年來，朱子哲學與時代課題的關係，實未嘗離開學界的視野，甚至有愈見重視的趨勢。

本章對朱子窮理之學所做的「展望式的檢討」將置放於文化哲學的視野下：在我們身處的文化多元或價值多元的時代裡，像傳統的「天理」這種似要把價值定於一尊的觀念，還有必要存在嗎？毫無疑問，朱子肯定是天理的忠實支持者。那麼，當他碰上這道「我們時代的問題」時，又會給出怎樣的回應？筆者認為，我們應循兩種方向思考。首先，倘若我們不再預認「天理」（或與其類同）的觀念，需要付出什麼代價？其次，如果我們的時代仍要講「天理」一類的觀念，又有沒有可能講得「開放」一點，就是說，講「天理」也可以不帶有上述「把價值定於一尊」的意圖？我們會把討論重點多放在第二個方向上，試圖從朱子的窮理之學裡（尤其是他關於「讀書窮理」的論述）尋求啟示。反過來說，本章的主要工作，即在透過「我們時代的問題」，揭示朱子窮理之學所蘊藏的「開放」性格。

臺大出版中心

本書的主角，始終是朱子的窮理之學，本章自不例外。但以下第一節，我們想以朱子有關踐禮的討論作為揭示窮理之學的開放性格的序曲。踐禮理應是朱子整套修養理論的重要一環，一來它有《論語・顏淵》之「克己復禮為仁」作為經典依據，二來從朱子本人

2 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版）。
3 黃勇，《全球化時代的政治》（臺北：臺大出版中心，2011年）。
4 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年）。

的思想說，他眼中的「聖人之學」有「本心以窮理，而順理以應物」兩個段落，[5]踐禮即屬「順理以應物」一段。然而，本書的重心終究落在「本心以窮理」一段，故有關踐禮工夫的析論在本書裡不宜喧賓奪主。我們之所以選擇它作為揭示窮理之學開放性格的引子，一方面由於在朱子《論語集注・學而》那經典的界定裡，「禮」是「天理之節文，人事之儀則」[6]——「禮」與「天理」有密切的關係，而「天理」是本章的重點；另一方面，更重要的，朱子自覺地拒絕二程後學在「克己復禮」上重克己而輕復禮的傾向（矛頭甚至指向程顥），多少透露朱子在踐禮或復禮的思考上呈現出一種「提防獨斷、制衡獨斷」的意識，有助過渡至後文關於「讀書窮理」的討論。

第一節　「復禮」作為對獨斷之制衡

臺大出版中心

本書論述至今，我們已很清楚感受到朱子思想有一種保險的態度：對「心」多所防範和規約。其原因自然是朱子對「心」的特殊體認：心乃本質上可善可惡，「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也」。[7]他對「心」的防範，比較有代表性的說法，可數我們在第一章所引過的一句：「有人自是其心全無邪，而卻不合於正理，如賢智者過之。他其心豈曾有邪？卻不合正理。」[8]

這種保險態度亦反映到朱子對踐禮作為修養工夫的思考上。《論語・顏淵》首章載顏淵問仁，孔子答曰「克己復禮為仁」，朱子注云：

> 仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反

---

5 朱熹，〈觀心說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，頁3279。
6 朱熹，《四書章句集注》，頁67。
7 朱熹，〈答鄭子上〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十六，頁2680。
8 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十一，頁1798。

也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。[9]

這裡有兩點值得留意：第一，「禮者，天理之節文」是什麼意思？第二，「為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理」，既然「克己」是「勝私欲」，而勝私欲便應已是天理，則中間的「復於禮」有何意義？

我們先討論第二點。其實根據天理人欲的二分法，「勝私欲」後，應該便是天理，那為什麼「克己」（勝私欲）了還須「復禮」？這問題早已由朱子門人提出，例如：

「克己，須著復於禮」。賀孫問：「非天理，便是人欲。克盡人欲，便是天理。如何卻說克己了，又須著復於禮？」[10]

臺大出版中心

亞夫問：「『克己復禮』，疑若克己後便已是仁，不知復禮還又是一重工夫否？」[11]

朱子的回應我們稍後再交代。筆者現在想指出，上引朱子注語中那種對「復禮」作為一重有獨立意義的修養步驟的看法，似是要與程顥的見解相抗：

克己則私心去，自然能復禮，雖不學文，而禮意已得。[12]

程顥巧妙地對「禮意」和「禮文」做出區分，使得「復禮」能順利地化約到「克己」中去——「克己」即已然「復禮」（此「禮」作

9 朱熹，《四書章句集注》，頁182。
10 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1045。
11 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1046。
12 程顥、程頤，〈二先生語上〉，《河南程氏遺書》，卷十二，頁18，此條下注「明」字，示為程顥語。

「禮意」解）。「禮文」指的自然是規矩儀節，行動是否符合之，並非「私心去」所能保證。換言之，「私心去」後，行動仍可不符合「禮文」。但如將「禮」解為「禮意」，則「復禮」便能由「私心去」來保證，因為「私心去」和「得禮意」可說是同義的，有此自然有彼。這樣，「復禮」便非一重有獨立意義的修養步驟。[13]

朱子最終不將「禮意說」採入《論語》注解中，他對程顥這種觀點，想必不以為然。在〈論語或問〉裡，他對程顥的反對意見尚表達得稍為隱晦：

> 程子至矣，然記錄所傳，不免有難明而似可疑者，亦有謬誤而真可疑者。（……）若曰「克己自能復禮，不必學文」（……），是則真可疑而不可通者，豈其記錄之誤耶？[14]

言下之意，程子不應有錯，問題只出在「記錄所傳」。當中有些說法是「似可疑」，有些則「真可疑」。而「克己自能復禮」一說，則為真可疑者，想必是「記錄之誤」。稍後，他評論程門高弟謝良佐說：

臺大出版中心

> 謝氏以禮為攝心之規矩，善矣。然必以理易禮，而又有循理而天、自然合禮之說焉，亦未免失之過高，而無可持循之實。蓋聖人所謂禮者，正以禮文而言，其所以為操存持守之

13 附帶一提，先秦儒家典籍裡並無「禮意」一詞，其在先秦哲學文獻之出處倒在《莊子．大宗師》：「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：『孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？』三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！』子貢趨而進曰：『敢問臨尸而歌，禮乎？』二人相視而笑曰：『是惡知禮意！』」有趣的是，孟子反和子琴張的舉動恰恰體現了「禮文」和「禮意」的劃分：「臨尸而歌」分明違反通行之「禮文」，在二人眼裡卻反而彰顯了「禮意」。程顥提出禮之「文」與「意」的區分時，或不必想及《莊子》，但「禮意」一概念究如何進入宋儒的話語裡，實亦為一值得研究之課題。

14 朱熹，〈論語或問〉，《四書或問》，頁296。

> 地者密矣。若曰「循理而天，自然合理」，則又何規矩之可言哉？[15]

朱子說得清楚，聖人（孔子）所謂「禮」，「正以禮文而言」。換言之，「禮文」、「禮意」的劃分，及建基於此劃分的「克己自能復禮」一說，自然是不能接受的。[16]

當朱子與門人論學時，對程顥的批評便直接得多，如《朱子語類》載：

> 明道謂：「克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得。」如此等語，也說忒高了。孔子說「克己復禮」，便都是實。[17]

> 明道說那「克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得」。這箇說得不相似。[18]

臺大出版中心

惟朱子對程顥的批評非我們的重點；我們想要探問的，是朱子何故要堅持將禮理解成「禮文」？箇中理由，對我們來說其實並不陌生，莫非就是朱子那種「雖無邪心，也須合於正理」的保險態度：

> 人只有天理、人欲兩途，不是天理，便是人欲。即無不屬天理，又不屬人欲底一節。且如「坐如尸」是天理，跛倚是人

---

15 朱熹，〈論語或問〉，《四書或問》，頁297。

16 朱子這裡之批評「以理易禮」，並強調「聖人所謂禮者，正以禮文而言」，或可印證錢穆之見：「朱子又極重言禮，清儒如焦循輩，每譏宋儒好言理，輕言禮，橫渠設教固無此弊，朱子尤常以理字禮字並提，力矯時人重理輕禮之非。」見錢穆，〈朱子論敬〉，《朱子新學案》，第二冊，頁430。至於清儒對宋儒「好言理，輕言禮」的批評，及其要從「理」回到「禮」去的主張，張壽安之《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年）一書則有扼要的剖析。

17 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1047。

18 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁1049。

> 欲。克去跛倚而未能如尸，即是克得未盡；卻不是未能如尸之時，不係人欲也。須是立箇界限，將那未能復禮時底都把做人欲斷定。[19]

這段話解決了上面提出的一個疑惑：既然「克己」（勝私欲）還不是天理，而需要「復於禮」，則是否推翻了天理人欲的二分？朱子的答案是否定的，天理與人欲依然是窮盡的二分：「不是天理，便是人欲」。只是在「克己復禮為仁」的課題上，朱子要採取一種很嚴格（或者說很保險）的立場：倘若未能復禮（禮文），則儘管已能克己，仍當看成是人欲——「把做人欲斷定」。所以對於前引門人之提問——何以克己了仍須復禮，朱子即回答說：

> 克去己後，必復於禮，然後為仁。若克去己私便無一事，則克之後，須落空去了。且如坐當如尸，立當如齊，此禮也。坐而倨傲，立而跛倚，此己私也。克去己私，則不容倨傲而跛倚；然必使之如尸如齊，方合禮也。故克己者必須復此身於規矩準繩之中，乃所以為仁也。[20]

臺大出版中心

此答語正好與程顥的見解對照來看。程顥說「克己則私心去」，朱子自當同意，正如他也認為克己則自「不容倨傲而跛倚」。然朱子亦必會補上一句說：雖無倨傲跛倚之意，卻也未必即能「坐如尸，立如齊」。道理正如他說：「有人自是其心全無邪，而卻不合於正理，如賢智者過之。他其心豈曾有邪？卻不合正理。」[21]引文說「克己者必須復此身於規矩準繩之中」，這個規矩準繩，便是「正理」之寄託處。

---

19 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁 1047。
20 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十一，頁 1046。
21 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十一，頁 1798。

由此「規矩準繩作為正理之寄託處」一義，我們便可回頭解釋「禮者，天理之節文」。「天理之節文」一語的涵義，朱子這樣說明：

> 所以禮謂之「天理之節文」者，蓋天下皆有當然之理。今復禮，便是天理。但此理無形無影，故作此禮文，畫出一箇天理與人看，教有規矩可以憑據，故謂之「天理之節文」。有君臣，便有事君底節文；有父子，便有事父底節文；夫婦長幼朋友，莫不皆然，其實皆天理也。[22]

朱子的意思，「節文」就是那「無形無影」之天理的一種具體化或肉身化。至於此「畫出一箇天理與人看」者，自然是聖賢，故說：

> 聖賢於節文處描畫出這樣子，令人依本子去學。譬如小兒學書，其始如何便寫得好。須是一筆一畫都依他底，久久自然好去。[23]

臺大出版中心

前面講「克己仍須復禮」，背後意思不外乎「雖無邪心卻仍須合正理」之保險取態，這一點從本書一路析論下來，實在並不新鮮。本章之所以藉朱子論復禮為引子，目的是想在此前的基礎上帶出一項新的訊息：克己雖無邪心，卻不保證能合正理；合正理在於復禮，因為禮是「天理之節文」；而禮既來自聖賢所建立的傳統，這便透露出，對於「天理」的把握，不可能是修養者自己獨斷地說了算（正如朱子說：「自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直。」[24]），而是要往聖賢傳統裡去尋求。於是，我們看到朱子思想中含有一種對獨斷的警惕、提防和制約。這種思想傾向，在朱子論「讀書窮理」時表現得更為清晰俐落。

---

22 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四十二，頁1079。
23 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷三十六，頁963。
24 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十二，頁1270。

第二節　讀書窮理之教的開放性格

現在正式進入本章的主題。我們的「展望式的檢討」同時包含兩項工作：一是試圖往朱子的窮理之學裡（尤其是他關於「讀書窮理」的論述）尋求回應「我們時代的問題」之啟示，二是從中揭示朱子窮理之學所蘊藏的「開放」性格。在筆者的用法裡，「開放」意謂：(1)「非獨斷」——尋索「天理」是一門集體事業，沒人可單憑一己之力去掌握「天理」；(2)「可修正」——尋索「天理」是一項不息的工作，在過程裡，我們當隨時準備修正自己的見解。

一般而言，我們似很難感受到朱子哲學的「開放」。一來，朱子嚴格闢佛，所以他所主張的「理」，只能是儒家之理。試舉一例，《論語．里仁》有「朝聞道，夕死可矣」，朱子在〈論語或問〉即討論道：

臺大出版中心

> 或問：朝聞夕死，得無近於釋氏之說乎？曰：吾之所謂道者，固非彼之所謂道矣。(……) 吾之所謂道者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友當然之實理也。彼之所謂道，則以此為幻為妄而絕滅之，以求其所謂清淨寂滅者也。[25]

對朱子來說，其「理」(或「道」) 實有確定無疑的內容——「五倫」等「當然之實理」，這裡沒有什麼修正的空間。

二來，其所擁護的儒家之理，即使在今天認同儒家價值的人看來，亦不必能接受，因為此儒家之理，其核心內容即「三綱五常」——朱子所謂「吾儒守三綱五常」。[26] 而三綱五常乃亙古亙今不變的「天地之常經」：

25 朱熹，〈論語或問〉，《四書或問》，頁180。
26 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百一，頁2558。

看秦將先王之法一切掃除了，然而所謂三綱、五常，這箇不曾泯滅得。如尊君卑臣，損周室君弱臣強之弊，這自是有君臣之禮。如立法說父子兄弟同室內息者皆有禁之類，這自是有父子兄弟夫婦之禮，天地之常經。自商繼夏，周繼商，秦繼周以後，皆變這箇不得。[27]

三綱、五常，亘古亘今不可易。[28]

如是，朱子遂斬釘截鐵地說：

佛老之學，不待深辨而明。只是廢三綱五常，這一事已是極大罪名！其他更不消說。[29]

這樣一套思想，在今人看來，實在談不上「開放」（如上所言，「開放」在我們的用法裡意謂「非獨斷」和「可修正」）；且不論朱子之見是否為一種獨斷，至少從他認定「三綱」等價值為「天地之常經」、「變不得」、「亘古亘今不可易」來看，他似乎不認為儒家對「理」或「道」的認識有「可修正」的餘地。

朱子之闢佛及擁護三綱既是如此之確鑿，我們實無法亦不打算為朱子提出辯解或迴護。事實上，與其說本章是要純粹考究朱子哲學本身，更應說其目標是要從朱子的窮理之學中，找出我們今天仍不應忽視的開放元素，看看我們能否借助窮理之學的一些理念，來想像和構思一套「既預認天理而又保持開放」的理論模型。在崇尚多元、開放的當前世界裡，倘若我們仍意願真善美的客觀性，或意願人文世界裡有客觀價值可言，則我們又當如何避免陷入一種與多元、開放為對立的絕對主義、獨斷思維之中，從而確保當代不同文

臺大出版中心

27 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十四，頁599-600。
28 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷二十四，頁595。
29 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百二十六，頁3014。

明之間的良性對話，不至被粗暴地扼殺掉？本章即嘗試從朱子的窮理之學（讀書窮理之教）裡尋找回答問題的線索。

朱子的窮理之學固然很大程度啟發自程頤，但程朱二人在窮理工夫的一些具體細節上，亦有不同看法。例如程頤說：「窮理亦多端：或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物而處其當，皆窮理也。」[30]此中，「讀書」只是窮理的其中一端，與「論古今人物」、「應接事物」等並列而沒有特殊的優先性。但到朱子，「讀書」（讀聖人之書）在窮理活動中的地位則被突顯起來。他在〈甲寅行宮便殿奏箚二〉裡有言：

> 蓋為學之道，莫先於窮理，窮理之要必在於讀書（……）。夫天下之事莫不有理（……）。有以窮之，則自君臣之大以至事物之微，莫不知其所以然與其所當然，而無纖芥之疑，善則從之，惡則去之，而無毫髮之累。此為學所以莫先於窮理也。至論天下之理，則要妙精微，各有攸當，亘古亘今，不可移易。唯古之聖人為能盡之，而其所行所言，無不可為天下後世不易之大法。其餘則順之者為君子而吉，背之者為小人而凶。吉之大者，則能保四海而可以為法；凶之甚者，則不能保其身而可以為戒。是其粲然之跡、必然之效，蓋莫不具於經訓史冊之中。欲窮天下之理而不即是而求之，則是正牆面而立爾。此窮理所以必在乎讀書也。[31]

讀書在朱子之教下，從程頤的數端之一，一躍而成「窮理之要」。是故，我們把朱子這一教法稱為「讀書窮理之教」。[32]以下分三小節，

30 程顥、程頤，〈伊川先生語四〉，《河南程氏遺書》，卷十八，頁188。

31 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷十四，頁668-669。

32「讀書窮理之教」一詞亦可說本乎朱子。在《朱子語類》中，「讀書」與「窮理」連成一詞即不下十次，例如：「為仁由己，豈他人所能與？惟讀書窮理之功不可不講

臺大出版中心

第一小節指出「天理」實具現於聖人書中，第二、三小節相繼析論讀書窮理之教的「非獨斷」與「可修正」性格。

（一）理在書中：尋索天理在於解讀經書

我們已不只一次引述過朱子〈答石子重〉一文：

> 人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉。故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。[33]

凡人皆當為學，這在儒家思想裡自屬固然。但人何以當為學，則在儒家傳統中自有各種說法。朱子認為人之所以為學，皆因「吾之心未若聖人之心」，這自然是朱子那以「心」為「氣之靈」而不即是「理」一路所特有的說法。換轉在「孟子一心學」那「心即理」一路裡，凡人與聖人固然有別，而人亦當學為聖人，但箇中理由卻不在於凡人之心未若聖人之心。惟朱子與心學的差異，大體已於此前數章說明清楚，這裡不再詳論。我們應留意的是引文最後一句：「故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。」當中涉及三個層面：先達之言、聖人之意、天地之理。天地之理自是讀書窮理的目標，先達之言則為經典詮釋傳統中的各種注解或詮釋（將在下一小節詳說），而聖人之意，就是聖人所作經書所表達者。換言之，讀書窮理之教的基本思路是：天地之理寄寓於聖人之意

也。」（卷一百一十九，頁2880-2881）「或問：『東萊謂變化氣質，方可言學。』曰：『此意甚善。但如鄙意，則以為學乃能變化氣質耳。若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切計較於昨非今是之間，恐亦勞而無補也。』」（卷一百二十二，頁2949）

33 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十二，頁1920。

臺大出版中心

（經書）中，而要理解聖人之意，則當求助於經典詮釋傳統。

我們先來考察「天地之理」與「聖人之意」的關係。朱子說：「聖人之言，即聖人之心；聖人之心，即天下之理。」[34] 言簡意賅地表達了兩者的緊密關係。學者亦多有注意到，在朱子想法裡，天理就具現於聖人經典之中。例如吳展良即說：「對於朱子而言，經典的核心價值，在於他們是聖人之書，而聖人之所以為聖人，則在於他們大公無私、心地清明廣大而能徹底認識並體現天理。四書六經，或直接是聖人所言的紀錄，或是經過聖人整理的文獻，因而是天理的紀錄與展現。」[35] 並引朱子之言以明其意，例如：

> 六經是三代以上之書，曾經聖人手，全是天理。[36]

吳氏更續說：「對於朱子而言，解經最重要的還不僅是認識聖經文本的原意，而是去認識那恆常的天理。他認為即使聖人未曾闡明那些道理，這天理也常在天地之間。而聖人與經典在歷史上的意義，正在於發明那道理。」[37] 然後援引朱子之說：

臺大出版中心

> 雖聖人不作，這天理自在天地間。（……）不應說道聖人不言，這道理便不在。<u>這道理自是長在天地間，只借聖人來說一遍過</u>。且如《易》，只是一箇陰陽之理而已。伏羲始畫，只是畫此理；<u>文王孔子皆是發明此理</u>。吉凶悔吝，亦是從此推出。及孔子言之，則曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外違之。言行，君子之

34 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百二十，頁2913。

35 吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月），頁74。

36 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁190。

37 吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第33期（2004年6月），頁76。

> 樞機；樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不謹乎！」聖人只要人如此。且如《書》載堯舜禹許多事業，與夫都俞吁咈之言，無非是至理。[38]

又，林維杰的《朱熹與經典詮釋》[39]和楊燕的《〈朱子語類〉經學思想研究》[40]二書，對於聖人、經書、天理三者在朱子思想中的緊密關係亦多所闡明。前者說：「儒者之所以把經典作者的位階抬得如此高，乃是因為這類作者本身即具有聖人、賢人的身分。他們並不是普通的執筆人，而是擁有崇高人格氣象和開創綿亙道統的特殊作者，其特殊性往往使得他們自身以及所撰述的經典超越一般作者與文本身分，從而具有與真理（道）相近的『存有位階』，並讓聖人、經典與真理三者間表現出近乎融合的特質。」[41]後者則謂：「承載著聖人本意的經典，從最本質的意義上講，即是『天理』的表達。（……）如此，對經典的闡釋實際上主要追尋的聖人本意，由於聖人本意被預設為了『天理』，因此，對經典文本闡釋的終極目的實際上就成了對『天理』的追尋。」[42]

此外，陳志信亦有《朱熹經學志業的形成與實踐》一書，仔

臺大出版中心

---

38 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷九，頁156。

39 林維杰，《朱熹與經典詮釋》（上海：華東師範大學出版社，2012年）。

40 楊燕，《〈朱子語類〉經學思想研究》，（北京：東方出版社，2010年）。

41 林維杰，《朱熹與經典詮釋》，第二章，〈文理與義理——經典詮釋中意義與真理的文涉〉，頁34。另外，林氏在該書第一章（〈物理與文理——格物窮理與讀書窮理的關聯〉）提出了一個有趣的問題，即「格物窮理」中「事物與理」的關係，和「讀書窮理」中「書與理」的關係，為何可類比起來？（頁16）他這樣解釋：「以理解所涉及的文本、語脈、意義、真理等概念對比於格物，可得出如下的對稱關係：書之文脈或結構，仿若物（例如木石）的紋理、木理；書之意義，猶如草木之長於仲夏隆冬；書之義理（道理），就像草木之春生秋殺，儼然天地仁心之彰顯；書中彼此義理的貫通，則與『萬物只是一理』無異。此所以朱子亦有『讀書窮理』一詞，與『格物窮理』的規模甚為對稱。」（頁19）

42 楊燕，《〈朱子語類〉經學思想研究》，第三章，〈《朱子語類》經學思想的闡釋理論〉，頁181-182。

細探討朱子的經學思想。就本章所關心的課題而言，該書有兩處特可注意。第一，陳氏先追蹤至朱子三十四歲時作的〈論語訓蒙口義序〉，其中有言：

> 聖人之言，大中至正之極，而萬世之標準也，古之學者，其始即此以為學，其卒非離此而為道。窮理盡性，修身齊家，推而及人，內外一致，蓋取諸此而無所不備，亦終吾身而已矣。[43]

朱子早年之見如此。陳氏繼而指出：「晚年的朱熹並未曾動搖其求道可取諸經籍的信念，因為我們在他六十一歲時所做的〈書臨漳所刊四子後〉中，讀到了相應的言論」：[44]

> 聖人作經，以詔後世，將使讀者誦其文，思其義，有以知事理之當然，見道義之全體而身力行之，以入聖賢之域也。其言雖約，而天下之故，幽明巨細，靡不該焉。欲求道以入德者，舍此為無所用其心矣。[45]

臺大出版中心

陳氏於是總結道：「由此可知，畢生的實踐歷程已讓朱子完全確認經學事業是吾人求道、明道的坦蕩道路，且他更嚴正地將此領悟明喻於世。」[46]

第二，倘若我們問，何以聖人之言、聖人之經有著上述那種非凡地位——「大中至正之極，而萬世之標準」，原因正在於經典是天理之具現。陳氏在書中第三章第二節〈作為「道之文」的儒家經典〉裡，便將朱子之意析述得淋漓盡致。「朱熹於〈讀唐志〉一文中首段

---

43 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十五，頁3615。
44 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁8。
45 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷八十二，頁3895。
46 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁9。

的論述，或能帶領吾人進入一異於今人語文觀念的思維世界。該文云」：[47]

> 夫古之聖賢，其文可謂盛矣。然初豈有意學為如是之文哉？有是實於中，則必有是文於外，如天有氣則必有日月星辰之光耀，地有是形則必有山川草木之行列。聖賢之心，既有是精明純粹之實以旁薄充塞乎其內，則其著見於外者，亦必自然條理分明，光輝發越而不可揜蓋，不必託於言語、著於簡冊，而後謂之文，但自一身接於萬事，凡其語默動靜，人所可得而見者，無所適而非文也。姑舉其最而言，則《易》之卦畫、《詩》之詠歌、《書》之記言、《春秋》之述事，與夫禮之威儀、樂之節奏，皆已列於六經而垂萬世，其文之盛，後世固莫能及。[48]

臺大出版中心

這裡，朱子把聖賢與天地比照起來，前者之著出六經，即如後者之示現「日月星辰之光耀」、「山川草木之行列」，皆為自然而然之事，所謂「有是實於中，則必有是文於外」。此雖僅將聖賢與天地做一類比，而未明說聖賢所著即天理之具現，但單憑這一類比，已可知聖賢著述實有一份比配天地的莊嚴神聖。至於要進一步說到經典乃天理至道之外顯，陳氏則援引朱子此語：

> 道者，文之根本；文者，道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。[49]

繼而分析說：「作為『三代聖賢文章』的典籍，在表象上雖出於人

47 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁83。
48 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十，頁3374。
49 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百三十九，頁3319。

之雙手，然朱熹卻將經籍成型的過程，視同深藏地底的樹根抽枝生葉以顯露於外的生化歷程；而這生動的比擬所反映的想法乃是：隱微難顯的至道藉聖賢體道之心發為經籍語文的全部過程，實乃如同生物自發各式天然文采般，皆是極其自然、理所當然的事。由此可知，朱熹確實已把儒家典籍看成是大道的具象化、文跡化，抑或肉身化了。」[50]

於是，陳氏對朱子的經典思維總結道：「在朱熹看來，經典語文既出於聖賢體道之心，且又藉由聖賢之手自然形之於世，是以它基本上便是天地至道的文跡化、肉身化，而實亦可視為就是臨現於世的大道自身；（……）再加上經典語文蘊涵一切道理、以及通常較世間事物更能明白體現至道這兩點所起的作用（朱熹所言『道體用雖極精微，聖賢之言則甚明白』一語，多少就含有這個意思），那麼，朱熹所以將格致工夫聚焦於經典語文上，便也是極其自然、理所當然的事了。」[51]可以補充的是，除了陳氏所引「道體用雖極精微，聖賢之言則甚明白」[52]一語所暗示──「通常較世間事物更能明白體現至道」──之外，朱子將格致工夫聚焦於經典語文上，尚有以下一項理由：

> 上古未有文字之時，學者固無書可讀，而中人以上，固有不待讀書而自得者。但自聖賢有作，則道之載於經者詳矣，雖孔子之聖，不能離是以為學也。[53]

總之，理（道）本具現在事事物物中，包括山河大地、聖賢經書，而經書之言又較世間事物更明白地詳載至道，則今人既已有書可

臺大出版中心

50 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁93。
51 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁99。
52 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八，頁129。
53 朱熹，〈答陳明仲〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十三，頁1951。

讀，自「不能離是以為學」。因此，正如前引〈甲寅行宮便殿奏劄二〉所言：「為學之道，莫先於窮理。窮理之要必在於讀書。」

（二）詮解經書不可獨斷：尋索天理是一門群策群力的集體事業

天理既已具象化於經典文字之中，則「解讀經典」之活動，即等於「認識天理」之活動；唯有準確解讀經典，方能準確認識天理。而要準確解讀經典，大原則是「不可獨斷」。「獨斷」雖非朱子用語，卻可代表朱子所理解之讀書人大病。「不可獨斷」之原則，概括了朱子讀書法的兩大主張：虛心、參眾說。而就本章主題而言，參眾說一義尤為重要，足以揭示讀書窮理之教的開放性格。

先略說「虛心」。簡言之，所謂虛心即「尊重經典本意」，例如：

臺大出版中心

> 只且做一不知不會底人，虛心看聖賢所說言語，未要便將自家許多道理見識與之爭衡。[54]

> 然讀書且要虛心平氣，隨他文義體當，不可先立己意、作勢硬說，只成杜撰，不見聖賢本意也。[55]

關於此，朱子另有一段相當生動的訓誡：

> 某嘗說，自孔孟滅後，諸儒不子細讀得聖人之書，曉得聖人之旨，只是自說他一副當道理。說得卻也好看，只是非聖人之意，硬將聖人經旨說從他道理上來。（……）聖賢已死，它看你如何說，他又不會出來與你爭，只是非聖賢之意。他

54 朱熹，〈答呂子約〉（十一月二十七日），《晦庵先生朱文公文集》，卷四十八，頁2211。

55 朱熹，〈答劉季章〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十三，頁2494。

> 本要自說他一樣道理，又恐不見信於人。偶然窺見聖人說處與己意合，便從頭如此解將去，更不子細虛心，看聖人所說是如何。正如人販私鹽，擔私貨，恐人捉他，須用求得官員一兩封書，并掩頭行引，方敢過場、務，偷免稅錢。今之學者正是如此，只是將聖人經書，拖帶印證己之所說而已，何常真實得聖人之意？卻是說得新奇巧妙，可以欺惑人，只是非聖人之意。此無他，患在於不子細讀聖人之書。人若能虛心下意，自莫生意見，只將聖人書玩味讀誦，少間意思自從正文中迸出來，不待安排，不待杜撰。如此，方謂之善讀書。[56]

人販私鹽、擔私貨，為免被捉，須得官員書信作掩護。正如讀書而不虛心者，強解經典以遷就己意，只是要以經典之權威作掩飾，來說自家一副道理，這自然是一種獨斷。

臺大出版中心

再論「參眾說」，此即參考經典詮釋傳統中不同學人們對經典之解讀；這些人，朱子稱為「先儒」：

> 大概讀書且因先儒之說，通其文義而玩味之，使之浹洽於心，自見意味可也。如舊說不通，而偶自見得別有意思，則亦不妨。但必欲於傳注之外別求所謂自得者，而務立新說，則於先儒之說，或未能究而遽舍之矣。如此則用心愈勞，而去道愈遠。恐駸駸然失天理之正，而陷於人欲之私，非學問之本意也。且謂之自得，豈可彊求？今人多是認作「獨自」之「自」，故不安於他人之說，而必己出耳。[57]

讀書而繞過先儒之說，「別求所謂自得者」，此「自得」非真為「浹

56 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百三十七，頁3258。
57 朱熹，〈答柯國材〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷三十九，頁1734。

洽於心」之真自得，其「自」只是「獨自」之「自」——獨異於他人之說。朱子此誡，正好表現「不可獨斷」之讀經原則。

然而，解讀經典為何必得參考先儒之說？剛才既提到「虛心」一原則，講求的是「虛心看聖賢所說言語」、「子細讀得聖人之書，曉得聖人之旨」，則讀者只要做到虛心，便大可直接面對經書，又何必通過先儒之說？此中理由，可分從「經典之文字」與「經典之義理」兩面言之。

經典之文字，以至當中所載之制度名物等，皆古奧而非今人所及，故在這個意義上，先儒之說為必須參考：

> 其治經必專家法者，天下之理固不外於人之一心，然聖賢之言則有淵奧爾雅而不可以臆斷者，其制度、名物、行事本末又非今日之見聞所能及也，故治經者必因先儒已成之說而推之。借曰未必盡是，亦當究其所以得失之故，而後可以反求諸心而正其謬。此漢之諸儒所以專門名家，各守師說，而不敢輕有變焉者也。但其守之太拘，而不能精思明辨以求真是，則為病耳。[58]

值得注意的是，朱子雖一方面強調先儒之說，另一方面卻對「守之太拘」有所警惕，主張讀者當「精思明辨以求真是」、「究其所以得失之故」，這一點稍後再論。關於參考先儒之說以明瞭經典之文字，以下提兩個例子。首先是關於《尚書．康誥》的「庸庸祗祗，威威顯民」：

> 「庸庸祗祗，威威顯民」，此等語既不可曉，只得且用古注。古注既是杜撰，如今便別求說，又杜撰，不如他矣。[59]

58 朱熹，〈學校貢舉私議〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十九，頁3360。
59 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十九，頁2056。

臺大出版中心

其次是對《大學》裡「恂慄也」的「恂」字之解讀：

> 且如「恂」字，鄭氏讀為「峻」。某始者言，此只是「恂恂如也」之「恂」，何必如此。及讀《莊子》，見所謂「木處則惴慄恂懼」，然後知鄭氏之音為當。如此等處，某於《或問》中不及載也。要之，如這般處，須是讀得書多，然後方見得。[60]

此可見朱子讀書之慎重其事。

不過，文字只是通達聖人之意的入手處，更為重要的乃是經典之義理。朱子主張，解讀經典應求「義理相接」，使讀者與古人「相肯可」：

> 解說聖賢之言，要義理相接去，如水相接去，則水流不礙。[61]

臺大出版中心

> 大抵讀書須且虛心靜慮，依傍文義，推尋句脈，看定此句指意是說何事，略用今人言語襯帖替換一兩字，說得古人意思出來，先教自家心裡分明歷落，如與古人對面說話，彼此對答，無一言一字不相肯可，此外都無閑雜說話，方是得箇入處。[62]

所謂「義理相接」，這裡可舉一例子。《孟子》一書的〈公孫丑上〉有言「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也」等「四端」，至〈告子上〉卻又改稱「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也」等，「端」字不復見。這就在表面上顯現出一種「義理不相接」的姿態，身為一個理性的讀者，對於這種「不相接」，自不當「肯可」之。因此，

60 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十七，頁388。
61 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十九，頁437。
62 朱熹，〈答張元德〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十二，頁2986。

解說者應該把兩處的差距彌縫起來，使彼此義理能相接（當然，朱子是假定了聖賢之言本自融貫）。[63]於是，朱子在〈告子上〉注云：「前篇言是四者為仁義禮智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。」[64]其意〈告子上〉之所以不言「端」者，乃「直因用以著其本體」：「惻隱之心」、「羞惡之心」等四心是「用」，是仁義禮智之性（本體）的發用或呈現；將四心直說成仁義禮智，表述上有彰著或突出本體的功能。朱子的解釋是否成立，非這裡所要討論。[65]重點是朱子要求解經做到「義理相接」，

63 在朱子，融貫性不僅存在於每一個別的儒家經典自身裡，甚至存在於所有經書的全體當中，因為它們都是聖賢之言，同樣是天理之具現。正如他說：「經書中所言只是這一箇道理，都重三疊四說在裡，只是許多頭面出來。如《語》、《孟》所載也只是這許多話。一箇聖賢出來說一番了，一箇聖賢又出來從頭說一番。如《書》中堯之所說，也只是這箇；舜之所說，也只是這箇；以至於禹湯文武所說，也只是這箇。又如《詩》中周公所贊頌文武之盛德，亦只是這箇；便若桀紂之所以危亡，亦只是反了這箇道理。若使別撰得出來，古人須自撰了。惟其撰不得，所以只共這箇道理。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》卷一百一十八，頁2852）劉笑敢即曾聚焦於朱子的《論語》詮釋，剖析其「融貫性詮釋」的解經策略，對於朱子如何把《語》、《孟》、《學》、《庸》融貫地詮釋為一套完整的思想體系，做了可觀的舉證和析論，見劉笑敢，《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009年），第六章，〈徘徊篇——在兩種定向之間：從《論語》到理學〉，頁208-237。此外如賈德訥（Daniel K. Gardner）亦在其 *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition* (New York: Columbia University Press, 2003) 一書指出，跟何晏（195-249）的《論語》注解相比，朱子明顯致力調和《論語》字面上所呈現的義理衝突：“He Yan lets Confucius's remark stand on his own, whereas Zhu Xi, sensing an apparent contradiction with other remarks in the text, works to reconcile the different messages.” (p. 39) 賈德訥進而分析說：“What is worth noting here is not whether reconciliation is really needed but that in his commentary, Zhu Xi takes it upon himself (drawing on Fan Zuyu, of course) to read the different analects side by side. Like He's commentary, Zhu's directs the reader how to understand each analect, but unlike He's, it also aids the reader in understanding the intratextual relationship of the Master's remarks. Zhu attempts to demonstrate how the text as a whole coheres, how the individual analects should be read against one another. Behind this attempt is, of course, the assumption that such coherence does in fact exist.” (pp. 39-40)

64 朱熹，《四書章句集注》，頁460。

65 李明輝即曾扼要說明朱子這種解釋之不足取，見〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，頁74-77。

臺大出版中心

使聖賢之言在道理上站得住腳，足以說服讀者，這無疑是一種理性的對話精神。

但與聖賢對話，又何須理會經典詮釋傳統（先儒之說）？理由在於「文義有疑」，而「眾說紛錯」：

> 大抵觀書先須熟讀，使其言皆若出於吾之口；繼以精思，使其意皆若出於吾之心，然後可以有得爾。至於文義有疑，眾說紛錯，則亦虛心靜慮，勿遽取舍於其間。先使一說自為一說，而隨其意之所之以驗其通塞，則其尤無義理者，不待觀於他說而先自屈矣。後以眾說互相詰難，而求其理之所安，以考其是非，則似是而非者，亦將奪於公論而無以立矣。[66]

雖說「聖賢之言則甚明白」，但「文義有疑」的情況實亦時有發生。文義晦澀如《尚書》、《春秋》等固常使人有疑，但即使是《大學》、《中庸》，對朱子來說也有挑戰。他在五十九歲之〈答應仁仲〉一信中即曾如此慨歎：「《大學》、《中庸》屢改，終未能到得無可改處。《大學》近方稍似少病。道理最是講論時說得透，纔涉紙墨，便覺不能及其一二。縱說得出，亦無精采。以此見聖賢心事今只於紙上看，如何見得到底？每一念此，未嘗不撫然慨然也。」[67] 既然連朱子所用力甚深的《大學》、《中庸》，都尚且使他「撫然慨然」，則「文義有疑」在解讀經典之過程中為時有發生，幾可說是必然了。此時，讀者自當參諸先儒之說。遇有「眾說紛錯」時（既然「文義有疑」，則各家自為一說，以致「眾說紛錯」，亦屬自然不過），不應遽定取捨，而當「先使一說自為一說」、「後以眾說

臺大出版中心

66 朱熹，〈讀書之要〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十四，頁3583。

67 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷五十四，頁2548。據陳來考證，此信寫於宋孝宗淳熙十五年戊申（1188年），朱子時年五十九。見陳來，《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年增訂本），頁285。

互相詰難」。「使一說自為一說」，是一種極富耐心的對話態度，讓對方有充分的發言機會，「須如人受詞訟，聽其說盡，然後方可決斷」。[68]並且讀者須主動地成全其說，將對方道理予以最充分的闡明。至於「以眾說互相詰難」，則又是一種極富理性精神之多元對話方式，使各種見解互相切磋質詢問難，期求辨明是非。從以下一段話，我們有理由相信，朱子是享受這種切磋的：

> 凡看文字，諸家說有異同處，最可觀。謂如甲說如此，且撏扯住甲，窮盡其詞；乙說如此，且撏扯住乙，窮盡其詞。兩家之說既盡，又參考而窮究之，必有一真是者出矣。[69]

「窮盡其詞」非謂使其詞窮、將之駁倒，而應是上面所說的「使一說自為一說」——協助一說法充分闡發其道理。而最後謂「必有一真是者出矣」，亦不應簡單理解為「甲說」與「乙說」之間二者取一，因為「真是」可以是消化折衷甲乙二說而來的、更高一層的第三說，這一點會在稍後提出論證。現時值得留意的是「最可觀」三字，隱然表示朱子對這種學問切磋的熱衷。

朱子之所以享受學問切磋，並非因為他好辯，而是由於他對「理」有一份莊嚴感。本書已不只一次引述朱子這段話，且再重溫：

> 如今要緊只是箇分別是非。一心之中，便有是有非；言語，便有是有非；動作，便有是有非；以至於應接賓朋，看文字，都有是有非，須著分別教無些子不分曉，始得。心中思慮纔起，便須是見得那箇是是，那箇是非。才去動作行事，也須便見得那箇是是，那箇是非。應接朋友交遊，也須便見得那箇是是，那箇是非。看文字，須便見得那箇是是，那箇

臺大出版中心

---

68 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁179。
69 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁192。

> 是非。日用之間，若此等類，須是分別教盡，毫釐必計始得。（……）天下只是箇分別是非。若見得這箇分明，任你千方百計，胡說亂道，都著退聽，緣這箇是道理端的著如此。如一段文字，纔看，也便要知是非。若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是。如公鄉里議論，只是要酌中，這只是自家不曾見得道理分明。這箇似是，那箇也似是，且捏合做一片，且恁地過。若是自家見得是非分明，看他千度萬態，都無遯形。（……）如今道理箇箇說一樣，各家自守以為是，只是未得見這公共道理是非。（……）世上許多要說道理，各家理會得是非分明，少間事迹雖不一一相合，於道理卻無差錯。一齊都得如此，豈不甚好！這箇便是真同。只如今諸公都不識所謂真同，各家只理會得半截，便道是了。做事都不敢盡，且只消做四五分。這邊也不說那邊不是，那邊也不說這邊不是。且得人情不相惡，且得相和同，這如何會好！此乃所以為不同。只是要得各家道理分明，也不是易。須是常常檢點，事事物物，要分別教十分分明。是非之間，有些子鶻突也不得。只管會恁地，這道理自然分明。分別愈精，則處事愈當。[70]

朱子這番話極其嚴肅，彰顯了窮理之學根本處的理性精神：我們只應接受經得起理性考驗而站得住腳的觀點、想法和言論。遇有互相衝突的觀點時，必使其互相詰難，因為我們的理性不容苟且含混。「且得人情不相惡，且得相和同」，這只是圓滑的和會（「只是要酌中」），將不同觀點勉強拼湊，「捏合做一片」，這不是「窮理」。「窮理」必須要在道理上「分別教盡，毫釐必計」，為的並非爭強競

70 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷三十，頁769-771。

臺大出版中心

勝，而是出於對大家一起理會得是非分明，而達「真同」之境的嚮往。

基於這份莊嚴感，朱子絕不贊成盲從先儒，故曾批評呂祖謙（字伯恭，號東萊，1137-1181）說：

> 伯恭凡百長厚，不肯非毀前輩，要出脫回獲。不知道只為得箇解經人，卻不曾為得聖人本意。是便道是，不是便道不是，方得。[71]

文義有疑，故需參考先儒眾說，但參考不能忘卻是非，「是便道是，不是便道不是」，「若是七分是，還他七分是；三分不是，還他三分不是」。朱子的《中庸章句》，就是基於此種態度而作成，其在〈中庸章句序〉末尾自述道：

臺大出版中心

> 蓋子思之功，於是為大，而微程夫子，則亦沒能因其說而得其心也。惜乎！其所以為說者不傳，而凡石氏之所輯錄，僅出於其門人之所記，是以大義雖明而微言未析。至其門人所自為說，則雖頗詳盡而多所發明，然倍其師說而淫於佛老者亦有之矣。熹自蚤歲即嘗受讀而竊疑之，沉潛反復，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會眾說而折其中，既為定著《章句》一篇，以俟後之君子。[72]

「會眾說而折其中」，則其成果自不必是眾說之一，而是充分消化眾說而成之一說。此所以剛才提到，所謂「必有一真是者出矣」，不必然是在甲乙兩說之間二者取一。

本小節旨在揭示讀書窮理之教的「非獨斷」一面。「非獨斷」

---

71 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八十，頁2074。

72 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十六，頁3675。

概括了朱子讀書法的兩大主張：虛心、參眾說。而就本章主題而言，參眾說一義尤為重要。由於天理具現於聖人書中，因此解讀經典就是尋索天理——能否掌握天地，關鍵就在於能否準確詮解經典。再者，由於經典文字古奧，又往往文義有疑，故讀者必得參考先儒眾說，才有望迫近經典本意。就在這個意義下，讀書窮理實在是一門集古今眾人、群策群力的集體事業，沒有人可以單憑一己之力而求得天理。此即讀書窮理之教中「非獨斷」一義所呈現出的開放性。

（三）經書詮解永可修正：尋索天理是一項永不止息的工作

讀書窮理之教的開放性格除表現在「非獨斷」一面外，尚有「可修正」一面。朱子易簀前三日尚在修改其《大學章句》，早已成為歷史佳話。他畢生一再致力修正其經典詮釋，亦是眾所周知。似乎在他眼中，經書詮解永遠可以修正。這裡即值得追問：為什麼經書詮解乃永可修正？

臺大出版中心

上一小節開首曾引述朱子〈答石子重〉：「學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。」天地之理具現於聖人之意（經書）中，要解讀聖人之意，應先通過先達之言（經典詮釋傳統）。表面上看，從先達之言到聖人之意，看似只有一步之遙，兩者之間的過渡彷彿順理成章、水到渠成。但下文將會顯示，朱子同時又充分意識到：聖人之意乃永不可百分之百被通達了悟者。這一層意思可分兩面言：經典之文義與聖人之心意。

有些經文是難以、甚至不可能索解的。除上面提到過的《尚書》「庸庸祗祗，威威顯民」之外，朱子尚指出了：

> 大抵《尚書》有不必解者，有須著意解者。不必解者，如〈仲虺之誥〉〈太甲〉諸篇，只是熟讀，義理自分明，何俟

> 於解？如〈洪範〉則須著意解。如〈典〉〈謨〉諸篇，辭稍雅奧，亦須略解。若如〈盤庚〉諸篇已難解，而〈康誥〉之屬，則已不可解矣。[73]
>
> 《易》之象理會不得。如「〈乾〉為馬」，而〈乾〉之卦卻專說龍，如此之類，皆不通。[74]
>
> 或言某人近注《易》。曰：「緣《易》是一件無頭面底物，故人人各以其意思去解說得。近見一兩人所注，說得一片道理，也都好。但不知聖人元初之意果是如何？《春秋》亦然。」[75]
>
> 《春秋》煞有不可曉處。[76]
>
> 張元德問《春秋》《周禮》疑難。曰：「此等皆無佐證，強說不得。若穿鑿說出來，便是侮聖言。不如且研窮義理，義理明，則皆可遍通矣。」因曰：「看文字且先看明白易曉者。此語是某發出來，諸公可記取。」[77]

臺大出版中心

引文所見，不只《尚書》，連《易》、《春秋》、《周禮》等皆有不可曉處，強說不得。值得留意的是上述第三段引文，提到「聖人元初之意」，此可謂比文義為更深一層之奧秘，因為就算文義無疑，但詮解者是否真正把握得住「聖人元初之意」，仍是說不準的。且看朱子所言：

---

73 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷七十八，頁1983-1984。
74 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十六，頁1641。
75 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十七，頁1678。
76 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八十三，頁2144。
77 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八十三，頁2148。

問：「如先生所言，推求經義，將來到底還別有見處否？」曰：「若說如釋氏之言有他心通，則無也。但只見得合如此爾。」[78]

如《春秋》，亦不是難理會底，一年事自是一年事。且看禮樂征伐是自天子出？是自諸侯出？是自大夫出？今人只管去一字上理會褒貶，要求聖人之意。千百年後，如何知得他肚裡事？聖人說出底，猶自理會不得；不曾說底，更如何理會得！[79]

問：「諸家《春秋》解如何？」曰：「某盡信不及。如胡文定《春秋》，某也信不及，知得聖人意裡是如此說否？今只眼前朝報差除，尚未知朝廷意思如何，況生乎千百載之下，欲逆推乎千百載上聖人之心！況自家之心，又未如得聖人，如何知得聖人肚裡事！某所以都不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說出，不知如何。」[80]

學《春秋》者多鑿說。《後漢》〈五行志注〉，載漢末有發范明友奴家，奴猶活。明友，霍光女壻，說光家事及廢立之際，多與《漢書》相應。某嘗說與學《春秋》者曰：「今如此穿鑿說，亦不妨。只恐一旦有於地中得夫子家奴出來，說夫子當時之意不如此爾！」[81]

除非有「他心通」，否則聖人心意難知。正因如此，要完完全全領略聖人之意以掌握天地之理，幾可說是一項不可能的任務。

臺大出版中心

78 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十一，頁180。
79 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷六十七，頁1658。
80 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八十三，頁2155。
81 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷八十三，頁2158。

或者說：以上所舉例子，只涉及五經而已，至對於四書裡的聖人之意（尤其《論語》、《孟子》），朱子似乎頗有把握：

> 某嘗說，《詩》《書》是隔一重兩重說，《易》《春秋》是隔三重四重說。《春秋》義例、《易》〈爻〉〈象〉，雖是聖人立下，今說者用之，各信己見，然於人倫大綱皆通，但未知曾得聖人當初本意否。且不如讓渠如此說，且存取大意，得三綱、五常不至廢墜足矣。今欲直得聖人本意不差，未須理會經，先須於《論語》《孟子》中專意看他，切不可忙；虛心觀之，不須先自立見識，徐徐以俟之，莫立課程。[82]

同為聖人之書，但《論語》和《孟子》比五經易讀，當中的「聖人本意」較易掌握。觀乎朱子語氣，似乎專意攻讀《論》、《孟》，真有可能「直得聖人本意不差」。

然而實際恐不如表面看來般容易。《論》、《孟》雖比五經易讀，但即以朱子學力之深厚，能否「直得聖人本意不差」，依然是沒保證的。這裡有一實例。《論語．先進》有〈四子侍坐章〉，孔子最後喟然歎曰：「吾與點也。」朱子對這段原文的詮解是否妥貼？能否「直得聖人本意不差」？錢穆如此評論：

> 又如《論語》「夫子喟然歎曰吾與點也」一語十字，此在文字上似無難解處，而《集注》化了一百三十七字來解此十字。此非自發己見而何？然朱子為此一百三十七字，幾經曲折迂迴，大段改動可考者有四次，此外尚有改動一二字一二句者不計。至其費了幾許文字言說，散見於《文集》、《語類》，來對此十字所涵蘊之義理作發揮，作辨難，更是不計其數。（……）故其《集注》與《章句》，實乃朱子自出手眼，確

82 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷一百四，頁2614。

臺大出版中心

> 然成為一家之言，縱謂皆是朱子之自出己意，亦無不可。惟朱子自認其一家言，於孔孟大傳統有創新，無走失，如是而已。若使後人能繼續獲有創新，則朱子《四書集注》與《章句》，自亦可謂其中尚有未一一盡臻於定論。即如上述「吾與點也」一百三十七字長注，其實是朱子受了明道影響擺脫未盡，後來黃震東發另作一說，始為獲得了孔子當時之真意。若使朱子復起，亦將承認。[83]

孔子為什麼「與點」？如果錢氏所論不差，則以朱子治學之嚴，終其一生也尚且未能透澈掌握這裡的「聖人本意」——即使這是比《尚書》、《春秋》等較為親切易解的《論語》。尤可注意者，錢氏認為朱門後學黃震（字東發，號文潔，1213-1281）後來所另起之一說，「始為獲得了孔子當時之真意」，並且，「若使朱子復起，亦將承認」。證諸朱子畢生那精益求精的經典詮釋實踐，錢氏所言，想必為朱子知音。因此我們有理由相信，朱子的讀書窮理之教，理當承認經書詮解乃永可修正者。再次一提陳志信的《朱熹經學志業的形成與實踐》，書中曾引朱子言曰：

> 大抵觀書先須熟讀，使其言皆若出於吾之口；繼以精思，使其意皆若出於吾之心，然後可以有得爾。然熟讀精思既曉得後，又須疑不止如此，庶幾有進。若以為止如此矣，則終不復有進也。[84]

陳氏對此解釋說：「整個說來，這由『熟讀』、『精思』以期生發真切的感悟，且還得保留能重新詮釋的空間的種種作為，便是朱熹所

83 錢穆，〈朱子學提綱〉，《朱子新學案》，頁212-213。引文中提及黃震（東發）之說，錢氏亦曾分析過，並將之比照朱注，參閱錢穆，〈從朱子論語注論程朱孔孟思想歧點〉，《孔子與論語》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1974年），頁129-164。

84 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十，頁168。

臺大出版中心

認可的讀經次第。」[85]

永可修正，即表示尋索天理是一項永不止息的工作：我們只能無止盡地迫近天理，而永不能聲稱已抵達終點。理由在於，天理具現於聖人之意中，而聖人之意永不能被我們充分掌握。我們只好與詮釋傳統中的先儒群策群力，在對話切磋之中不斷迫近聖人本意。此即讀書窮理之教中「可修正」一義所呈現出的開放性。

總結本節，我們通過三個小節來剖示讀書窮理之教的開放性格。第一小節〈理在書中：尋索天理在於解讀經書〉，是全節的立論基礎，表明天理寄寓在經書裡，唯有準確解讀經典，方能準確認識天理。第二小節〈詮解經書不可獨斷：尋索天理是一門群策群力的集體事業〉，揭示讀書窮理之教的「非獨斷」主張，表明讀書窮理是一門集古今眾人、群策群力的集體事業，沒人可單憑一己之力而求得天理。第三小節〈經書詮解永可修正：尋索天理是一項永不止息的工作〉，揭示讀書窮理之教的「可修正」主張，表明我們只能無止盡地迫近天理，而永不能聲稱已抵達終點。讀書窮理之教的開放性格，即本節第二、三小節所申明者。

臺大出版中心

第三節　文明對話值得預認天理嗎？

筆者重申，本章目的不在於為朱子哲學辯護。與此相應，現在我們將要把視域移到當代，討論文明對話所需的理念，亦非主張把八百年前的朱子哲學原封不動地搬到當代來。事實上，原原本本的朱子哲學確難完全滿足當代文明對話之所需。除了前面提到，朱子大力闢佛並擁護三綱之外，即就讀書窮理之教本身而言，其不適合當代之處亦甚明顯。例如在今日多元文化的處境下，我們如何能找

85 陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，頁113。

到不同文明之間的「共同聖人」？又何來「共同聖典」？既不能找到，則今人又如何能一如讀書窮理之教所主張，在「單一聖統」下（例如堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔等），對同一組聖典（例如四書）進行群策群力的集體詮釋奮鬥，以掌握我們所共享的天理？可見，「把朱子哲學直接搬到當代來」是沒有多大意義的，而本章目的亦不在此。

筆者希望做的，所謂「展望式的檢討」，是從朱子的讀書窮理之教提煉出一種意念（idea），看看其能否為當代文明對話的模式或基本預設帶來啟示。經過上文的工作，可知此一意念即：在預認天理的同時，保持「非獨斷」與「可修正」的開放性。讀書窮理之教固然預認天理，但此天理卻寄寓於聖人之書中，需經準確解讀才能了悟。而準確解讀聖人之書，非一人之力可成，必得與詮釋傳統中的眾人群策群力。並且，由於聖人本意（天理之寄託處）難可充分掌握，故詮解經書的過程將是一無盡的、不斷需要修正的尋索過程。總之，尋索天理需要對話合作（非獨斷），並且永不能聲稱已抵達終點（可修正）。

臺大出版中心

換言之，筆者的意圖是「對朱子的讀書窮理之教作一種低度的當代應用」，即把朱子本人原有的一些具體立場，例如「儒家聖人才是真聖人」、「儒家經典才是真聖典」等予以抽離，而僅僅從中提煉出「在預認天理的同時，保持『非獨斷』與『可修正』的開放性」此一基本意念。

針對上述意圖，現在值得我們思考的問題是：在文明對話當中，為什麼要預認天理的存在？參與對話之各方，僅僅秉持「非獨斷」、「可修正」的原則還不夠嗎？既預認天理，難道不會威脅我們所重視的多元與開放嗎？

這些問題當然不易處理。為此，以下將採用這樣一種較為便捷的方式：對筆者自己所發表過的觀點進行檢討和修正。通過這項工

作，筆者將申明此一立場：倘若我們仍意願真善美的客觀性，或意願人文世界裡有客觀價值可言（倘若我們無意願，便另當別論），則承認一個「內容不明的天理」，對文明之間的對話而言，是一項有利的預設——既能照顧對於客觀性的意願，又能保有「非獨斷」和「可修正」的開放性。而所謂「承認有一個內容不明的天理」，即等於說「承認我們有可能集體犯錯（儘管我們已達成共識）」——兩個句子在筆者的理解中是同義的。

上述這項工作，大體仍本乎朱子窮理之學的啟示。然而，若問客觀價值是否存在，這便非上述工作所能完成（我們上一段所提出的立場只是：「倘若我們仍意願真善美的客觀性，或意願人文世界裡有客觀價值可言，則……」），而其解答亦或已非朱子哲學所能直接提供或間接啟示出（因為對身處古代的朱子來說，價值的客觀性應是自明的）。對於以窮理之學為探究對象的本書來說，後面這甚有意義卻又極富挑戰性的問題，恐難以詳細討論，只能以後續思考的性質在本章末段略談。是故，以下將分成兩小節，前一項工作劃入第一小節〈當前的立場〉，後一小節則題為〈後續思考的線索〉，交代筆者的思考方向。

臺大出版中心

（一）當前的立場

筆者數年前曾發表一種觀點，現在看來，或涉及對兩位當代學人的誤解。在2012年發表的〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉[86]裡，筆者曾比較兩位當代學人——勞思光與劉述先——

86 吳啟超，〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉，潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常》，下冊（臺北：國立臺灣師範大學，2012年），頁505-541。

在文化哲學上的兩套論說，分別是勞氏的「在世界中的中國」與劉氏的「理一分殊」。在比較過兩說之「同」後，該文進而分析其「異」：

> 然而，二先生的想法卻又同中有異。此差異在於：如上所述，勞思光先生並不強調或尋求一種「絕對的普遍」，而從劉述先先生說「『理一』是屬於『超越』的層次」看來，他對於「絕對的普遍」卻是有一種信心的。[87]

並且，筆者在兩者之間做了一種取捨：

> 劉先生是相信不同傳統之間，都分享著同一個萬古常新、放諸四海皆準的「超越的理一」。筆者認為，這樣的一個信念是不容易證成的，所謂「月印萬川」，也僅僅是一個比喻，就算這個比喻有多妙，也不保證世界的真相必定如此。當然，我們可以找出一定的證據，證明世界上不同文化傳統都有一些共同的信念，好像「己所不欲，勿施於人」的「金律」等。而且，這種共識並不徒為此時此世的共識，而是有著上千年以上的歷史，從孔子、耶穌、穆罕默德等開始，這種共識經已存在。但是，我們仍然難保一千年後的世界必定會接受當下人們的信念和共識。換言之，這個「理一」是否真的為萬古常新，實在沒有保證，「超越的理一」恐怕只能作為一個良好願望。[88]

臺大出版中心

87 吳啟超，〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉，潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常》，下冊，頁518。

88 吳啟超，〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉，潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常》，下冊，頁518-519。

筆者對於「普遍」，寧取一種保守卻務實的看法：「普遍」是相對而言的，它可以是此時此世為普遍（為當前世界所接受），卻不必萬古常新。正如勞思光先生所說：「這種universal可能只是relative〔相對的〕」、「我們未來構造的依然不能夠是一個有絕對性的東西」。也許從劉述先先生看來，只強調「相對的普遍」、只隨著變幻無定的歷史和層出不窮的問題而思索人類文化的未來和尋求不同傳統的共存之道，實僅為一種「頭痛醫頭、腳痛醫腳」的治標方式，或只是一種純粹講求因時制宜的實用主義心態。但另一方面，勞思光先生亦可解釋說，其所秉持的乃是一種「開放思維」。[89]

然而如今看來，筆者當時的評判，不論對於勞氏還是劉氏，可能都有誤解。至於此誤解為何，且留待稍後交代。目前要強調的是，筆者曾經持有這種觀點：以「相對的普遍」代替「絕對的普遍」。具體來說，前者即「一時之共識」，後者即「永恆的天理」。

臺大出版中心

筆者當時的想法，其實與更早之前所發表的另一文章大體一致。該文為〈「我們贊成謙卑嗎？」——儒家面對基督宗教時的應有反思〉，[90]作為「一位以儒家價值作自我期許的人，在面對基督宗教跟儒家的差異時，所作的自我質詢和自我檢討」，[91]其結語部分說：

本文通過探討儒家「自信與謙卑兼容」的教義，嘗試作一次宗教對話的實踐。筆者相信，理想的宗教對話應該是按照這樣的步驟來進行的（以儒家與基督宗教之對話為例）：

---

89 吳啟超，〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉，潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常》，下冊，頁519-520。

90 吳啟超，〈「我們贊成謙卑嗎？」——儒家面對基督宗教時的應有反思〉，《哲學與文化月刊》第37卷第5期（2010年5月），頁41-64。

91 吳啟超，〈「我們贊成謙卑嗎？」——儒家面對基督宗教時的應有反思〉，《哲學與文化月刊》第37卷第5期（2010年5月），頁42。

> 1. 認識彼此的差異：儒家從孔子開始即自信「我欲仁，斯仁至矣」，而基督宗教則強調人生得以圓滿的關鍵在上帝的恩典，故人應向上帝表示謙卑；2. 盡力在彼此的差異下探索對方信念的合理性：了解到基督宗教之所以頌揚謙卑，為的是要防治驕傲之罪，而驕傲之罪（自以為是、妄自尊大、宰制別人）也是儒家所不願見；3. 通過對方的衝擊而反思：「我們儒家也贊成謙卑嗎？如是，則這與我們的自信能否兼容？『自信而謙卑』的教義，又能否避免對方所憂慮和警惕的驕傲？」在這種對話之中，儒家將更能了解並欣賞自身和對方的教義。[92]

總括而言，前後兩篇文章都分享了一個基本理念：對話（文化對話、宗教對話等）無須預認一個普遍之理（即「理一分殊」的「理一」）。或說，以「共識」（不同文化、不同宗教等之間的共識）代替「天理」。就以剛才的引文為例，其中第二點「盡力在彼此的差異下探索對方信念的合理性」，這個所謂「合理性」，其實即等於說：對方的信念，我這邊也認同——這是一種彼此互相認可的共識。[93]此亦即第一篇文章所認同的原則：以相對的普遍（共識）代替絕對的普遍（天理）。

然而，筆者如今想來，以共識代替天理也許並不妥當。讓我們從真實世界的情形考慮：我們知道，在歷史上某些時代，大部分人都相信地球是平的（共識），而事實上不是；在中國歷史上某些時

臺大出版中心

---

92 吳啟超，〈「我們贊成謙卑嗎？」——儒家面對基督宗教時的應有反思〉，《哲學與文化月刊》第37卷第5期（2010年5月），頁61。

93 引文說：「了解到基督宗教之所以頌揚謙卑，為的是要防治驕傲之罪，而驕傲之罪（自以為是、妄自尊大、宰制別人）也是儒家所不願見。」這個「也是儒家所不願見」，即表示「頌揚謙卑」乃儒家亦能認可者；其本身之「合理性」，乃以「基督宗教與儒家二者所共同認可」——共識——來定，並不表示此「合理性」有超越於二家共識以外的客觀基礎。

代，大部分人都相信女性應該纏足（共識），而我們今天並不接受。同樣地，倘若今天社會上大部分人都認為同性戀婚姻是不道德的，那是否就代表這個見解合理？甚至極端一點，倘若世界上大部分人都認為種族屠殺並非不道德，那是否就代表這個見解合理？

但換另一面說，高懸一個天理又是否可行？在歷史上，因高懸天理而排斥異己，而「以理殺人」的情況不也不絕於史嗎？基於朱子讀書窮理之教的啟示，筆者建議我們可一方面改為承認一個「內容不明的天理」，一方面繼續以「共識」去迫近此天理。說此一建議乃基於讀書窮理之教的啟示，因為：（1）承認一個「內容不明的天理」，正相當於讀書窮理之教之以「聖人之意」（天理之寄託處）為永遠不能被充分通達了悟者，因而對於天理內容的解讀，永遠是開放的、「可修正」的；（2）要通達了悟天理，只有兩途，或訴諸獨斷，或訴諸群策群力。建議中所謂「以共識迫近天理」，即承自讀書窮理之教那「重視經典詮釋傳統」（即重視「先達之言」）的「非獨斷」精神。

臺大出版中心

無疑，從「朱子本意」的角度看，我們有種種證據顯示，朱子本人是傾向將那天理「講死」或「坐實」的，即對於天理的內容有一種確鑿的肯斷、認定或指派：天理就是儒家之理，就是三綱五常。但若離開「本意」的角度，改從「低度的當代應用」的角度看，[94]讀書窮理之教確又提示了我們，天理的預認仍有一項正面功能：使得對話之各方不會以共識為自限，而會繼續致力尋求心智上或觀念上的進步——即使各方之間已建立共識，但此共識仍有可能為不合理，因為我們完全有可能一起犯錯，如同歷史所一再向我們昭示者。因此，虛懸一個「內容不明的天理」而以之居高臨下地警惕持有共識之各方，或者是一個可欲的方案。當中那天理並不提供

94 自覺地區分開這兩種角度，表示我們無意亦不會扭曲或漠視朱子原意，而是要借用朱子的思想資源，來進行我們時代的思考。

確定知識（以其「內容不明」故），例如：三綱五常就是放諸四海而皆準的真理。與此不同，此虛懸的天理的正面功能在於提供或開發一種實踐上的意識：雖然我們對話各方意見一致，但我們仍然有可能集體犯錯——真理並不等於我們的共識，如同地球並不因為我們都以為是平，而真的是平。雖然我們所能實際操作和致力的，仍舊在於謀求共識，但意識上的轉變，依然可能帶來不同的效果：我們所能謀求和最終掌握的仍舊只有共識，但我們謙遜地保留了一種「我們可能集體犯錯」的信念在心中，不以共識為自滿自限。亦由於這天理為內容不明，沒人可以把持之以苛責宰制他人，故開放的對話仍為可能。

由此可見，筆者的立場已然有所轉變：從主張以「相對的普遍」（共識）代替天理，改為主張承認一個「內容不明的天理」，作為對於共識的一種規約態度。

臺大出版中心

說回筆者對勞思光與劉述先曾經有過的誤解，以更明確本章的立場。誤解的關鍵，用筆者的語言說，在於筆者當時以為勞氏主張「相對的普遍」，而劉氏則主張一個有確鑿內容的天理。這樣的理解，現在看來，恐非妥貼。先說劉氏，筆者在2012年那篇文章裡，其實曾援引過他的一段文字：

> 我們雖植根在自己的傳統之中，卻指向「超越」的「理一」。現代的神學家如田立克就明白，我們終極託付的對象不是「上帝」（God），而是「超越上帝的上帝」（God above God）。這樣的「理一」是無法找到終極的成文的表述的，卻不是我們完全不可以理解的。其實老子所謂：「道可道，非常道」講的正是同樣的道理。[95]

95 劉述先，〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《全球倫理與宗教對話》（新北：立緒文化事業有限公司，2001年），頁79。

筆者當時的閱讀焦點落在首句「『超越』的『理一』」一詞上，竟忽略了後面所談的「超越上帝的上帝」、「道可道，非常道」。用本章的術語來說，這個特別的上帝和道，其實就是「內容不明的天理」了。何以故？劉氏清楚地告訴我們：「這樣的『理一』是無法找到終極的成文的表述的。」誤解的癥結，在於筆者當時未能意識到「絕對的普遍」和「內容確鑿的天理」之分別，逕直將兩者等同起來。實則「絕對的」只是天理的形式特性——其內容不取決於人間的見解（包括眾人的共識），不以人間的見解為轉移。比喻地說，如同地球本身的形狀如何，是一個「絕對」，並不由我們「看來如何」、「覺得如何」、「認為如何」、「想像如何」來決定。但同時，這樣的天理，仍然可以是「無法找到終極的成文的表述」，即本文所謂「內容不明」。「絕對的」與「內容不明的」分屬兩個層次，須得分開。而正因「內容不明」，故人間的諸多表述均「可修正」，並且無人能壟斷天理的表述權或解釋權。因此在當代文明對話裡，我們就應走「非獨斷」的路，以共識迫近天理（正如在讀書窮理之教中，解經者與整個經典詮釋傳統群策群力，去迫近聖人之意）。但當然，這裡仍必須加上一句：即使有共識，我們仍有可能集體犯錯，而誤解了天理，因此我們對天理的詮解永可修正（正如在讀書窮理之教中，聖人之意永不可被充分通達了悟）。

再說勞思光。誠然，筆者先前對他的理解——主張「相對的普遍」——確有文本根據：「這種universal可能只是relative〔相對的〕」，[96]「我們未來構造的依然不能夠是一個有絕對性的東西」，[97]但這些可能只是勞氏在特殊脈絡下的具有特殊涵義的說法，若質諸

臺大出版中心

---

96 勞思光，〈「在危機世界中看中國文化的前景」之二：論中國文化前景〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁40。

97 勞思光，〈中國哲學之世界化問題〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》，頁57。

其整體文化哲學思想，筆者當時的理解，有可能屬斷章取義（雖然筆者當時表示認同勞氏，但「認同」仍可能是基於誤解）。關鍵在於筆者當時沒有注意或未及讀到勞氏分別在晚年和身後出版的兩項著作，即晚年的〈論非絕對主義的新基礎主義〉一文[98]和身後出版的遺著《當代西方思想的困局》一書。[99]勞氏在前一文中，採用一種筆者會形容為「去病不去法」的策略，將「基礎主義」及其在理論上所不必附帶的「絕對主義」予以分離，而挽救「基礎主義」，故稱「新基礎主義」（不含絕對主義氣息的基礎主義）。他說：

> 就「基礎主義」的本旨說，它本只是對於一種必要的認定或斷定的尋求說。（……）這種認定本身又可有不同的涵義。它可以是實體意義的，也可以是形式意義的；它可以只是一個極限概念，也可以是一個目標概念。[100]

臺大出版中心

這段話確實頗可代表本章的用心：以天理為文明對話的「一種必要的認定或斷定」——在「防止以共識為自限」一義上為必要；同時，此天理作為一「內容不明」者，表示它只是一個「極限概念」和「目標概念」——一個高懸的終點、永遠迫近的目標，用以為人間文明的進步給予定向作用。正如勞思光說：

> 與舊基礎主義的特性相比，新基礎主義（……）可以用定向功能的極限概念代替絕對確定性的觀念，以保留可修改性或可批判性（……）。[101]

---

98 勞思光，〈論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》，頁129-181。

99 勞思光，《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務印書館，2014年）。

100 勞思光，〈論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》，頁131。

101 勞思光，〈論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》，頁132。

其整體文青楚，「定向功能的極限概念」可以「保留可修取義（雖然

筆者當時北亦即筆者主張「內容不明的天理」的用心。如 。關鍵在於

筆者當時點總結性想法，當中第四和第五點如下： 版的兩項著

作，即晚 後出版的遺

著《當代 ，要避免「終極性」的預認，即是不以任何已

會形容為 後的。這裡可引入「可修正性」(revisability) 的觀念或

不必附帶 比判性」(criticizability) 的觀念。這即是說，對基礎的陳

基礎主義 以修改。(……)

，建立新的基礎，須建立具體陳述；但這些陳述的具體

就僅屬暫定的，自然是可修改的、可批判的。(……)[102]

斷 這番話其實跟前引劉述先的「這樣的『理一』是無法找

它 文的表述的」，以至本文的「對內容不明的天理之詮表永

個 不以集體共識為自限，因為我們可能集體犯錯」的立場

這段話確[103] 由此看來，前引勞思光那些關於「相對的普的「一種必

要的認定實義或應放在其「新基礎主義」的配景下衡定為必要；同

時，此天當屬斷章取義。 「極限概念」

和「目標 ，用以為人

間文明的 論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀：再

頁181。

與 當注意。第一，勞氏在文中並無使用「天理」一詞，故即使 可以用定向

功 子）的「天理」觀念鬆動為一「內容不明的天理」，能否符 可修改性或

可 的構思，仍需詳檢。第二，勞氏文中對「絕對性」一觀念

『基礎』，並不必然牽涉絕對性。歷史上出現的哲學上的舊

有絕對性，是因為那些立論者加上了另一些條件（如『實

極性』之類，前文已提到）。今天談新基 絕對性的條

件。」（勞思光，〈論非絕對主義的新基 世紀：再論

當代哲學與文化》，頁180）這與筆者於上 式特性（言

下之意，這是不能不承認的）的看法似乎 〉，《危機世界與新希望世紀 為，勞氏和

筆者所用的「絕對」一詞乃落在兩個不同 」乃從「內

容」講，指的是如朱子的「三綱五常」等 ：臺灣商務印書館，2014年） 撼動變更的

天理的內容。而筆者講的「絕對的」，僅 〉，《危機世界與新希望世紀 特性，講的

是「形式」而非「內容」。筆者的一貫立 實為一些猶

如「三綱五常」般的確鑿內容。 〉，《危機世界與新希望世紀

臺大出版中心

至於勞氏的遺著，《當代西方思想的困局》，探究之幅度則更大。若就當中與〈論非絕對主義的新基礎主義〉一脈相承的論斷說，重要者亦有不少，這裡試舉兩例：

> 我可以立「真實」這樣的意義，但我並不要求今天或明天就可以擁有絕對真實的知識。因為它可以是一個極限的觀念，我們會做認知活動，是因為想要接近真實，但我可以同時知道我不能到達最後的真實。我不需要假定要過多久才能知道那個真實；如果不需要這樣假定，則縱然否定了某一些自認為瞭解真實的理論具有這樣的功能，也不能證明在思想活動中就不應該有「尋求真實」的方向。[104]

> 終極概念不給具體內容、而是給一個方向。如果要取消方向，那代價就大了。[105]

臺大出版中心

這樣看來，我們所謂「內容不明的天理」，應即同於勞氏所言之「不給具體內容，只給一個方向」的「極限的觀念」或「終極概念」。

在多元文明的時代裡，我們需要文明對話，以盡力尋求共識，避免紛爭。但筆者主張，在文明對話中，我們亦值得預認一個「內容不明的天理」，以提供進步的方向，規約和提醒我們：不要以彼此的共識為自安自限，因為歷史反覆告訴我們，吾人可能集體犯錯。活在多元世代，倘若我們仍意願真善美的客觀性，或意願人文世界裡有客觀價值可言，則承認一個「內容不明的天理」，對文明之間的對話而言，是一項有利的預設——既能照顧對於客觀性的意願，又能保有「非獨斷」和「可修正」的開放性。

---

104 勞思光，《當代西方思想的困局》，第四章，〈異質文化之問題〉，頁214。
105 勞思光，《當代西方思想的困局》，第四章，〈異質文化之問題〉，頁217。

（二）後續思考的線索

窮理之學在本章那文化哲學關懷上的啟示大概來到這地步。然而，客觀哲學問題的思考恐怕才剛剛開始。就是說，固然，倘若我們仍意願世上有客觀價值，則窮理之學無疑為我們帶來啟示：天理高高在上，永不可充分把握，我們唯有群策群力地以共識迫近之，惟在此歷程裡任何一點上的共識均仍屬可修正。但更根本的問題是：我們為什麼應意願世上有客觀價值？或者說，客觀價值的存在，可信嗎？

上文對此問題並非全無表態，只是我們的回答偏向「實用主義式」：「內容不明的天理」是一項「有利的」預設。之所以為有利，其理由亦已不只一次說及：因為我們可能集體犯錯，故不應以一時之共識為已安。筆者在兩部著作裡發現，前面的這些討論或許可以接上現時仍相當活躍的德國哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）及已故著名宗教哲學家希克（John Harwood Hick, 1922-2012）的思路。但在引介他們的觀點之前必須說明，由於筆者在這個議題上的思考才剛起步，故接下來所觸及的領域、著作或思想並非筆者目前的專長（尤其筆者現時對哈伯瑪斯的認識僅來自二手資料），因此筆者必須謙遜而負責任地表明：以下所談，僅為後續思考的「線索」而已。

第一部著作是林立新近出版的《哈伯瑪斯的法律哲學》。[106]書中第七章〈哈伯瑪斯與Rawls之爭——「真理」vs.「適當的合理」〉提到：

> 又由於哈伯瑪斯對理性的信心，認為「符合理想的論辯條件」即理性方式論辯之極致完善，而若達成共識，則其便具

臺大出版中心

106　林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》（臺北：新學林出版股份有限公司，2016年）。

> 有「保證是真理的」(warhheitsverbürgend)[107]或「真理之判準」之地位；也就是說，「共識」只要是出自「理想的論辯形式條件」，便具有「真理」的地位、或者說是「認知上有效的」(kognitiv gültig)之地位，二者的意思是一樣的。[108]

作者隨即指出兩個問題：首先，「符合理想的論辯條件」或說在「理想的言談情境」下所達成的共識便具有「真理」的地位，但「哈伯瑪斯自己也承認：人類根本找不出一個客觀的、形式性的檢驗標準，去判別當下的言談情境是否已達到『理想』(完美)」。[109]檢驗不出當下的言談情境是否理想，我們就永不能確定在這情境中所達成的共識是否為真理。其次，「我們總不能因為人們將相互『說理』的一致結論認定為『真理』，便證明共識即是客觀上的真理。因為萬一是『大家一起弄錯了』呢」？[110]這個問題明顯跟本章的討論密切相關。

臺大出版中心

林氏緊接著即討論哈伯瑪斯在1999年所做出的「實用主義之轉向」，作為對上述主張的修正：

> 哈伯瑪斯於一再受到批評之後，終於在1999年《真理與證成》一書中表示要修正其早年的主張，他承認，即使在極高條件下之論證而得出的合理主張，也不能逕宣布其等於(永不會被推翻的)「真正真理」；換言之，此時此地使我們確信的論證結果，可能在另一認知情境下顯示其是錯誤的；今日的真理明日可能成為錯誤，「真」與「可錯」正如一枚硬幣的兩面；「可錯性」必須被承認。至於為什麼「會錯」？哈伯

107 原文應為 Wahrheit verbürgend，原書或誤記。
108 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁423。
109 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁424。
110 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁425。

> 瑪斯說：或許是就算已達「高度逼近完美」的言談情境，仍不足以排除人類所達成的共識會有犯錯的可能，因為畢竟只是「高度逼近」，卻尚未百分之百、尚未完美。[111]

這裡即見出哈伯瑪斯的「實用主義之轉向」：

> 因此，哈伯瑪斯認為，如果我們稱一個共識為「真理」，則此「真理」一詞應以「實用的」意義來加以理解；「真理」成為一個「實用的概念」，哈伯瑪斯此一看法亦被稱為「實用主義之轉向」（pragmatische Wende）。[112]

林氏解釋，哈伯瑪斯這種修正後的真理觀之所以有「實用」的況味，在於它解除了我們行動上的疑慮，容許我們根據當下的共識來行動：

臺大出版中心

> 哈伯瑪斯認為，我們把當下得到的共識稱為「真理」，就會有一種「解除疑慮」（Entsorgung）或「被卸除行動負擔的」（handlungsentlastet）功能；即人們在行動時，如果見到某一價值觀或知識觀是當今一切人都贊同的、且相當是正確的，便會安心跟著去做，因為（至少目前）大家都以為這樣做是對的，所以我可以無懼地依此去行為。因此，「真理」的概念至少當下發揮了「解除行動疑慮」的功能（雖然，這個共識可能在一百年後又被認為是錯的）。[113]

不過，林氏馬上便指出，儘管哈伯瑪斯做了上述的「實用主義之轉向」，但他始終沒有放棄對終極的、不變的真理之追求：

---

111 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁430。
112 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁431。
113 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁431。

> 這裡是一個對哈伯瑪斯的詮釋問題，學者之間可能意見不一。而筆者研讀其作品，認為答案是：哈伯瑪斯的確在特定情況下賦予「真理」一種「實用性的」(即，非「認知性的」)意義，但是，他卻同時沒有放棄對「認知性意義的『真理』之追求」。[114]

就是說（假定林氏對哈伯瑪斯理解得正確），轉向後的哈伯瑪斯認為，一時之共識也可稱為「真理」，只是這「真理」僅為「實用性的」，即給予我們依之而行動的暫時安心（例如，倘若我們現在有一種關於「安樂死」的共識，哪怕此共識將來會被判斷為錯，至少我們現在可以依此共識來行動，包括立法、教育等；此時，這個共識也姑且可叫作「真理」，但它是「實用意義下的真理」)。可是，哈伯瑪斯卻同時沒有放棄對「超越實用意義的真正真理」的追求（例如說「安樂死」，到底它合乎道德與否，仍然存在一種「終極意義」的答案，只是我們現在不一定知道這個答案)。哈伯瑪斯此一立場的理據，關係到一個觀念——「有效性要求」(或「有效性聲稱」)。

林立這樣解釋「有效性要求」：

> 「有效性要求」意謂著：「我說的是『真』的，我附上理由，我要求大家接受我所說的為『真』。」[115]

林氏於是問道：那些批評哈伯瑪斯仍堅持「真正真理」(超越實用性意義的，而為認知性意義的）的人，「則又如何解釋他們自己在日常生活中、乃至學術活動中、在對公眾事務表達意見時……，言談中也不斷提出『有效性要求』的事實呢？」[116]正是基於這種觀察（即

114 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁431。
115 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁464。
116 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁465。

臺大出版中心

「人類一天到晚仍然在互相提出『有效性要求』〔真理要求〕」[117]），哈伯瑪斯始終不願放棄「真正真理」，因而即使經歷了「實用主義之轉向」，他仍然維持著上述那種微妙的立場。林立這樣概括此立場：

> 我們一開始提出一個「有效性要求」時，仍是以「認知性意義」（而非「實用性意義」）提出（因為哈伯瑪斯並未放棄追求「真正真理」）。
>
> 但是當一個共識命中「真正真理」時，我們說它是「真理」，此時這個詞擁有知識論上的意義。
>
> 反之，當一個共識沒有命中「真正真理」時，我們說它是「真理」，此時這個詞擁有實用性上的意義。[118]

然而問題始終沒有解決：我們怎知道當下的共識是否已命中「真正真理」？換言之，當下這個被稱為「真理」的東西，到底是「認知性意義的」，還是「實用性意義的」？如果我們錯把後者當成前者，當然會為人間帶來或大或小的災禍（例如以前人們一度同意所有女人都應該「在家從父，出嫁從夫」，而錯把這個一時之共識當作「真正真理」，而造成對女性的各種傷害），但林立認為「更糟糕的是」，我們或許已在不知情下通過共識而找到「真正真理」，後來卻因為集體無知，反而會一起通過錯誤的新的共識來否定掉那已然找到的真理。說到底，「由於哈伯瑪斯承認『不存在一個客觀的、形式性的判準來檢驗「理想的溝通情境」是否已經完全實現』！則我們永遠無法知道『理想的言談情境』是否已完美實現、此共識是否命中『真正真理』」。[119]

究竟我們應否接納哈伯瑪斯的立場？林立自己也沒有確定的結

臺大出版中心

117 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁482。
118 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁436。
119 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁436。

論。一方面，「要對哈伯瑪斯加以嘲諷揶揄，非常容易，因為其困難點也太多了」。[120]但另一方面，哈伯瑪斯畢竟仍牢牢地把握住一個真相：「人類是以提出『有效性要求』來生活的；說話沒有『有效性要求』的世界是不可思議的、也難以運作。」[121]於是，林立選擇這樣陳述其結論：

> 因此，Rawls與哈伯瑪斯之爭，不是偶然的。這個爭論正是反映了人類認知上及行為上最為弔詭的現象：
> （1）一方面，「人類明知理性有限、真理（相）難求」；（2）但另一方面人類卻不斷真誠地把自己的見解「當真」、即提出「有效性要求」；而且若不如此，世界也無法運作。
> Rawls強調（1），哈伯瑪斯看重（2）。[122]

這裡即見出哈伯瑪斯（假定林立對他的理解正確）對本章所能帶來的衝擊或啟迪。本章的立場的確講得頗為「實用」，例如上文曾說：「此虛懸的天理的正面功能在於提供或開發一種實踐上的意識：雖然我們對話各方意見一致，但我們仍然有可能集體犯錯——真理並不等於我們的共識，如同地球並不因為我們都以為是平，而真的是平。雖然我們所能實際操作和致力的，仍舊在於謀求共識，但意識上的轉變，依然可能帶來不同的效果：我們所能謀求和最終掌握的仍舊只有共識，但我們謙遜地保留了一種『我們可能集體犯錯』的信念在心中，不以共識為自滿自限。」這種講法無疑是便捷的，因為「客觀價值或真理是否存在」的爭議眾說紛紜，一時難解，我們姑且先以一種實用的態度，主張「承認天理存在」為有利。可是，哈伯瑪斯對「『有效性要求』作為世界運作的必要條件」的觀察令筆

120 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁464。
121 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁482。
122 林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，頁482。

臺大出版中心

者明白：如果沒有「對」，我們又怎知自己集體犯「錯」？若沒有客觀真實的地球形狀，我們又怎知「世界是平的」這個一時的共識為錯？落在價值生活上講，我們反對女性纏足，難道只是基於實用考慮？例如說，由於女性纏足便不能下田耕作，影響生產。那麼，當技術進步到可以完美解決糧食問題時，我們就可以重新要求女性纏足了？難道我們不是基於「人人生而平等」一類的客觀價值來反對女性纏足嗎？是故，本章的持論雖然很方便，但哈伯瑪斯的問題意識和見解仍值得作為我們後續思考的線索。

然而我們必須做好準備，問題只要思考下去，必會愈來愈複雜：我們想要客觀的真善美來衡量當下共識之對錯，就不可避免觸及一個棘手問題——天理的內容問題。本章由於朱子所擁護的「三綱五常」難以再為今人完全接受，索性把這些內容抽空，提出一「內容不明的天理」。可是，「內容不明」並非「沒有內容」，只是我們難以確知這些內容而已。一旦我們想以天理為判準，來衡量當下共識之對錯，則「天理的內容為何（至少其最起碼的內容為何）」便成一不能規避的問題。但要談天理的內容，哪怕我們只要求當中最起碼的、最必要的內容，恐亦非易事。說到這裡，即可轉而介紹希克的觀點。

臺大出版中心

希克在其名著《宗教之詮釋：人對超越的回應》（*An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*）[123]的〈再版序言〉裡，大篇幅回應了自該書1989年初版後十五年來各種主要評論，其中第三點回應：「實體的本質」（The nature of the Real），與我們現在所面臨的問題息息相關。儘管就筆者看來，希克這裡的回應恐難

123 John Harwood Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, 2nd ed). 本書引述此書時，一律根據新近出版之中譯本：約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013年）。

稱圓滿，但他確實為我們更深入地揭露了問題之複雜。他首先用比筆者更精準的語言來陳述「天理的內容問題」：

> 假如實體真的是超越範疇（或無法言說）的，我們在什麼樣的基礎上可以說，如同多元主義所假設的那樣，它真實地在人類經驗領域中呈現為慈愛的神，而非憎恨的神？或者呈顯為某個仁慈而非充滿敵意的真實結構？而某些態度或行為，諸如憐憫以及尋求人類的繁榮，與實體是一致的，而其他諸如憎恨或侵略的態度或行為則不符？[124]

先澄清引文裡「多元主義」一詞，它指的應是希克自己的宗教哲學立場，大意是承認有一個超越的實體，而其在不同的宗教傳統裡有不同的呈現，例如有人格的「神」或無人格的「道」等；反過來講，即使有不同的呈現（或說不同傳統下的人對其有不同的說法），卻仍是同一個超越的實體。希克把問題問得很扼要而尖銳：我們怎知那個實體（用本章的語言說即「天理」）有如此這般的本質（例如說：慈愛、仁慈，而非憎恨、敵意）？而其回應則很巧妙，大意是：一方面，我們一定是把它經驗為慈愛的，但另一方面，我們也不能因而說慈愛就是它的本質。「意思是說這不意味著要將實體的本質限定為一個慈愛的神，也不將之限定在其他我們歸於神的屬性之中，諸如：人格、善、知識、公義等等。但是，對我們來說，它未知的本質即是如此，在種種真實的方式中，它被經驗為一個慈愛的神，而與我們產生關聯。」[125]他還為這個回應提供了一個有趣的類比，大意是：我們都經驗到桌子是一個堅硬的物體，並做出相應此經驗的行動——把餐具放在上面；我們沒有經驗到物理學家所描述

臺大出版中心

124　約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁33。
125　約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁34。

的：所謂固定堅硬的桌子，其實是一團微粒子雲，不具備堅硬的屬性——不單不能經驗到，且亦不可把桌子看作這樣，否則我們將無法採取相應的合適行動。[126]簡言之，希克把「天理的本質」視為超越人類範疇，但我們仍可客觀地談論「天理的內容」，此客觀性即落腳於「我們共同地如此這般經驗它」之上。這或許可以解釋前引劉述先之言：「我們雖植根在自己的傳統之中，卻指向『超越』的『理一』。現代的神學家如田立克就明白，我們終極託付的對象不是『上帝』（God），而是『超越上帝的上帝』（God above God）。這樣的『理一』是無法找到終極的成文的表述的，卻不是我們完全不可以理解的。」[127]天理若是「我們完全不可以理解」，其內容到底如何便根本談不上，而我們亦將不能「知識地」判斷眼前的共識是否為真理，只能「實用地」看待共識。現在希克為我們提供了一個希望，表明我們可以客觀地理解天理，儘管它的本質始終超出一切「成文的表述」（或「人類範疇」）。

臺大出版中心

希克的回應確然巧妙，但它是否足夠妥善呢？關鍵就在於我們是否真的對天理（實體，the Real）有共同的經驗方式（例如都把它經驗為「仁」、「慈愛」等）。有趣的是，希克在這裡好像有一點點猶豫：

> 知覺者的觀點是關鍵性的。就一座山的視覺經驗來說，我們愈遠離它，它就顯得愈小、愈接近它就愈大。但就山本身來看，我們不能說它是大或小——這些都是相關性的詞彙。它就是它所是，從不同知覺者的觀點來說，經驗到的東西便有所不同。而實體就是它所是，慈愛或者「有幸得之」隨著不同人類觀點就會有不一樣的經驗。可設想的是，或許其他種

126　約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁34。
127　劉述先，〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《全球倫理與宗教對話》，頁79。

族的人是經驗到敵意。但友善和敵意、慈愛和危險的，都是無法應用在實體本身（the Real *an sich*）的相關性詞彙。[128]

如果理論上容許有其他種族的人與眾不同地經驗實體（天理），例如不像一般人將實體經驗成慈愛，而是「有敵意的」，那不正好推翻了希克對「天理的客觀內容」所奠立的基礎——吾人對之有共同的經驗方式——嗎？最後那句說無論慈愛和敵意都不適用於「實體本身」，其實是無補於事的（我們當然知道「天理的本質」乃超越「慈愛」、「敵意」等人類範疇），因為當希克承認有人可以把實體經驗為敵意時，便已然危及了我們對「吾人可以對天理的客觀內容有所理解」的信心。難怪他說先前那桌子的類比是一個「不完全的類比」，[129]因為我們對桌子有相同的經驗，但對天理卻可有不同的經驗。

臺大出版中心

照筆者理解，希克及後似乎想將「對實體的客觀經驗」安放在宗教訴求或信仰訴求上。就是說，你無信仰則已，一有信仰，你總是希望得到某種精神解放和提升的成果；在此情況下，這些有信仰的人總會（至少總比較容易）把實體經驗為慈愛一類正面形象。[130]筆者不反對這種說法，如果它成立，的確很可以為一套多元宗教觀奠基，只是它不必適用於我們目前所關心的文化哲學議題上：有信仰的人可能真的都傾向把實體經驗為慈愛，但在有信仰者與無信仰者所共同參與、共同分享的遼闊的文化生活裡，對真善美的體認終難免言人人殊。換言之，我們似不能以信仰生活裡（可能有）的共同經驗，直接推論出文化世界裡有客觀價值存在。

---

128 約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁36-37。
129 約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁34。
130 詳參約翰．希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，頁37-38、48-52、505-506。

由此可見，價值的客觀性或曰天理的內容確實不易言明。退守到實用立場去——「承認一個『內容不明的天理』對我們比較有利」，其實也只是暫時的方便。正如本節開首提出的概念界說：「而所謂『承認有一個內容不明的天理』，即等於說『承認我們有可能集體犯錯（儘管我們已達成共識）』——兩個句子在筆者的理解中是同義的」；要說「錯」，便得有對錯的標準，而這標準應該來自天理的內容。是故，除非我們採取一種更徹底的實用態度，承認「我們上一階段的共識之所以為『錯』，僅僅因為它不能適應當前這一階段的時代處境（即已然「無用」或「失效」），與它是否『命中天理』無關」，否則，天理的內容如何，終究是一個不能迴避的問題。筆者重申，其在這方面的思考僅屬起步，故只能向讀者報告其後續思考的線索如上。惟就本章的基本任務來看，我們至少對窮理之學做了一次「展望式的檢討」，把它帶到我們的時代來參與討論，從中揭示或提煉出一種我們以往、甚至朱子本人也未必意識得清楚的潛存的開放性。

臺大出版中心

結　論

本書大體由一章本論和三章理論檢討構成。〈朱子的窮理工夫論〉一章是為本論，旨在勾勒朱子工夫論的輪廓，以為其後三重向度檢討之基礎。相對後三章，該章的原創貢獻未算明顯，但也發掘並闡明了若干前人論之未詳之處。首先是「工夫」一詞的涵義問題。本書指出，「工夫」的基礎義為「修養活動」，惟在「議論工夫」（工夫論）的語境下，「工夫」則特指「修養方法」。其次是工夫論分歧之成因。本書指出，「有效性」雖然是評價工夫論的通常標準，然說到分歧的深層原因，則往往在於不同儒者對吾人之善惡本質有不同見解，而這種差異，又往往落實或具現在他們對「心」的體認上。以朱子為例，由於他以「心」為本質上可善可惡或善惡上中性，故其工夫論自然特重「以心求理」、「以理律心」之義。在心學陣營——相信「心」乃本質上純善無惡者——看來，朱子無疑是「析心與理而為二」，[1]不知所謂「求理」實即「求此（本然純善之）心」。由此我們看出，朱子工夫論的哲學前提即在其對「心」之特殊體認上。此一「心之善惡中性義」貫穿全書，為各章（尤其第一至三章）立論之基礎；對此以及與此相關的一些說法和命題（如「心具理」等），我們在第三章第四節〈「動力問題」之不圓滿答覆〉做了更為詳細的闡發。

臺大出版中心

除上述工作外，〈朱子的窮理工夫論〉這一章的重點是通過一系列基本概念來描繪朱子工夫論之輪廓。本書指出，「敬」與「窮

1 王守仁，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中，頁171。

理」實為朱子工夫論概念群裡之兩大宗。這裡，本書有兩項論述值得留意。其一，「窮理」在朱子雖有不同向度，惟其要義則在「分別是非」，進一步講是「識是非之所以然」——是之所以為是、非之所以為非的理由。這就埋下一道伏筆：「窮理」雖然是「以心識理」，惟此「理」作為「理由」看，實不同於一般的「資訊」；故「理」即使能說為「心」之認識對象，仍當被視作一類「特種對象」。此義在第三章分析朱子就「道德實踐之動力問題」的看法時（尤其關於「真知」一概念）分外重要，我們做了詳細討論。其二，「敬」與「窮理」這兩大宗之間，在朱子的本意下雖已難再分輕重，但本書主張：從理論對照的角度看，「窮理」更能象徵朱子工夫論與眾不同的理論特點。因為它更能呼應或彰顯朱子哲學的特性：「心」本質上可善可惡，故需靠「理」去規範和引導。我們特別指出，在朱子看來，佛道二家其實也知「持敬」，惟與「聖人之學」相比，則未能「本心以窮理，而順理以應物」。[2]在這意義下，「窮理」無疑更能道出朱子工夫論的神髓，故本書以之為朱子工夫論的總代表觀念，而有「窮理工夫論」之名。

此下是有關窮理工夫論之三重向度的理論檢討。〈朱子對「先識本心」的疑慮：轉向窮理工夫論〉一章是為「溯源式的檢討」，旨在探討朱子離開他原來所認同之湖湘學派工夫論，轉向他自己的窮理工夫論，那箇中的理由。與過去的研究相比，該章不重朱子之主觀上不契於湖湘學派的「識心」工夫，而著眼於其拒絕對方之客觀理由。該章分析，朱子的反駁多不能成立，惟「悖理」一項指控則潛藏著深刻而精微的理論洞見（雖然朱子語焉未詳），足以開發出有力的反思和批判，並證成其工夫論轉向。要之，「識心說」必

臺大出版中心

---

2 語出朱子〈觀心說〉：「大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物。」見朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，頁3279。

須承認，道德心（如惻隱之心等）之呈現與修養者去「識」或「肯認」、「認取」此心，兩者乃同一種作用。換言之，所謂「識心」，實為「道德心之同一種作用反身地用於此作用自己」，類比地說即猶如「我知我在知著」一般，僅涉及同一種「知」的作用（而朱子則以其為「如口齕口，如目視目」[3]般悖理）。本書先指出，後一階段的「肯認」活動，理應異乎前一階段的「呈現」（湖湘學派說為「發見」）活動：前一階段為情感表現（非語言行為），後一階段為判斷（語言行為）。如此，兩階段即理應涉及兩種作用的先後運作，而非同一種活動於兩時段裡之重現或延伸。為此，本書同意將兩階段之活動上提一步、抽象一步，把兩者同視作「價值表態」：前一階段為情感性的（或非語言性的）價值表態——把「惻隱之心」之呈現視為價值表態，後一階段則為語言性的價值表態——「是非之心」的是非判斷。這種「一用兩態說」（同一種作用而有兩種模態）確可為湖湘學派之「識心說」提供合理的說明。然而，即使這樣能講得通，「識心說」與朱子立場（本書稱為「察識說」）相較，仍未免忽略了「是非之心」特有之「理由賦予」的證成功能。反觀朱子則很能正視「是非之心」的特殊作用和角色。鑒於朱子的「察識說」有這種理論優勢，是故他有理由捨棄湖湘之學而轉向窮理工夫論。

從上述討論出發，我們可進一步開發出一種關於心學的理論反思，下詳。

接著的〈朱子論知行關係與實踐動力〉一章是為「理論本身的檢討」。窮理工夫論所要面對的理論難題容或多於一種，然當中最具挑戰性的，則肯定是「『知理』如何保證『行理』（作具體道德實踐）」一問題，本書稱之為「知行關係與實踐動力問題」，簡稱「動力問題」。該章在全書中篇幅最長，在廣泛參考已有的研究成果

臺大出版中心

3 語出朱子〈觀心說〉，見朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，頁3279。

上，將有關這一問題的思考、討論帶到一個新的高度。我們把「動力問題」開列為淺深兩義。淺義的或通常版本的動力問題即「知理如何保證行理」，此在朱子可以「真知即能行」作答。「真知」不能以「能行」來界定，否則即成循環論證或同義反覆。實則在朱子思想中，「真知」一方面指「被道理充分說服」，另一方面指「對道德實踐有一種感性上的內心體驗」（朱子以「喫酒解醉，喫飯解飽」[4]為喻）。一言以蔽之，「真知」以「有感」來規定，是理性之感（被道理充分說服之「被說服感」）與感性之感的結合。問題是，理性之感固可憑純智思活動獲取，然感性之感則必先有相應的實踐（行）才能習得，如同知醉知飽之有待「喫酒喫飯」；而在這種「行」的背後，理應再無任何推動力（因為「真知」尚未存在）。然則，這種「行」便只能出於「勉強」。難題倒不在於「勉強之存在」（該章指出，任何強調修養的學問恐怕都不免要講「勉強」，這並非朱子哲學獨有的問題），而在於「勉強為何終可消除」，這就是我們的「深化版動力問題」。為此，我們深入到朱子的「心」、「理」關係裡，對本書那存在已久的認定——朱子之心本質上為善惡中性——及其相關說法進行徹底的顯題化處理，是為〈「動力問題」之不圓滿答覆〉一節。該節貢獻出若干新義，諸如「朱子之『心』乃一種優質的『氣構成物』」、「只要一從事知覺活動，『心』便已然『具著智之理』」等。並且，我們整理出朱子就「深化版動力問題」所可能有的四種答案，並一一指陳其不足。由此觀之，朱子對問題的回應，究極地看其實未臻圓滿。但筆者認為，這亦不必是一種嚴重的理論缺陷，關鍵是我們更願意接納「心有善惡」，還是更想「道德修養歷程裡的勉強必然可以消除」。倘若我們承認並接受，道德實踐、道德修養中的勉強是一件自然的事，而順受之、承當之，而不強求此

臺大出版中心

4 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷十八，頁391。

勉強之必然可消除；並且，我們若相信「心有善惡」，願予它更大的重視（大於對「勉強之必然可消除」之想望），則朱子在「動力問題」上的不圓滿答覆，便不見得是一項不能接受的缺陷。

從該章的結論出發，我們也可開出甚為重要的後續議題，下詳。

其後的〈非獨斷與可修正：窮理之學的開放性格〉一章是為「展望式的檢討」，旨在通過一道「我們時代的問題」——能否既預認「天理」（價值的客觀性）又保持開放——去扣問朱子的窮理之學，看其能給出怎樣的思考資源，同時揭示它那隱然潛存的開放性格。在朱子的「讀書窮理之教」裡有三個重要觀念：天地之理（天理）、聖人之意、先達之言。它們的關係為：天理寄寓於聖人所撰之經書，能準確解讀經書即能把握天理；惟經書裡的聖人之意難以憑一己之力去讀通，故必須求助於經典詮釋傳統（先達之言），而經典詮釋又為永可修正者。因此我們可從窮理之學裡提煉出一種有關文化生活的開放性：非獨斷——尋索天理是一門群策群力的集體事業；可修正——尋索天理是一項永不止息的工作。憑藉朱子的啟示以及筆者對自己過往立場的反思和修正，本書提議我們承認一個「內容不明的天理」，同時即等於承認「我們縱使已在價值議題上有了共識，卻仍可能集體犯錯」。這樣做，一來既可保有我們對客觀價值的意願，二來又能避免任一文化傳統之壟斷天理的解釋權，而能保持開放。這無疑是一種方便的「實用主義式」立場：客觀價值是否存在的問題眾說紛紜，一時難解，但承認一個「內容不明的天理」畢竟仍對吾人之開放溝通、和平共處為有利。然而再想下去，價值的客觀性問題終究是不能迴避的：既說「我們可能集體犯錯」，則對錯標準何在？很自然地，這應來自天理的內容。「內容不明」不等於「沒有內容」，但說到天理的內容，哪怕是最起碼、最基本的內容，也是不易說明的。筆者坦承，其在這問題上的思考仍屬起步階

臺大出版中心

段，故最後僅能向讀者報告其在哈伯瑪斯和希克的著作裡所發現的後續思考線索：前者告訴我們，「有效性要求」實為一種「百姓日用」——吾人群體生活裡的一項必要成素，故不應輕易退到方便的實用立場去。後者告訴我們，吾人共同如此這般地經驗「實體」（the Real，即本書所謂「天理」），也不等於「實體」本身具有如此這般的本質，故價值的客觀性不必往「實體」處找，而更應將眼光投放在「我們的共同經驗方式」之上。

本書已盡力做出有關朱子工夫論研究的一點貢獻如上，惟其限制亦終不可掩。就是說，本書尚有一些未及處理或有待進一步處理的議題。但從另一角度看，這些議題之所以明朗化而被清楚看見，或亦由於本書將我們對朱子的認識推前了一點，從而帶來新的景觀。因此，以下所談，固為本書之限制，惟亦姑且可說是本書為未來研究所提供的新視野。

這些議題大略可分為三類：朱子哲學內部的、儒家哲學內部的，及一些普遍的哲學問題。

雖然本書對朱子之「心」已做了詳盡分析，但整體而言，朱子的心性論終非本書的主要探討對象。這裡，筆者特感興趣的一個後續議題，是「性善」一命題在朱子哲學中到底是如何建立的？朱子能為「性善」提供充分的證成嗎？徐復觀（1904-1982）有《中國人性論史：先秦篇》一書，[5]其中第六章為〈從性到心——孟子以心善言性善〉。「以心善言性善」這一說法，很能扼著關要：如何確立「性善」之論旨？孟子即通過心之本然純善（如「仁義內在」、「理義悅心」、「心之官則思」等命題所示）來說性善，其持論縱可爭議（即我們不必同意「心善」），然從「心善」到「性善」之間，的確呈現出一條順理成章的思路。但在朱子，心有善惡，由心所發的

5 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）。

臺大出版中心

情亦有善惡，則性為何不亦有善惡？朱子何故獨獨以「惻隱」、「羞惡」等善的情來推證性善？[6]實情朱子對此亦可有一答覆。如同我們在第一章本乎牟宗三之意，說朱子或認為只有「是的、善的『然』」之背後才有「理」（或「太極」）作為其「所以然」，而「非的、惡的『然』」之背後則無。這雖僅似是一斷言（assertion）多於一「有理據支持的論點」，但如其成立，畢竟能解釋何以惻隱、羞惡等善情才有性理為底據，而性之必為善亦可得而立。

然而，筆者亦曾在第三章注185中指出：「朱子這種基於理之雙重身分（存在之理兼道德之理）而有的巧思，其實會引出一個甚為棘手的理論難題：由『知覺必依著智之理方始成為可能』一義似可推論出，凡活動必有活動之所以然（活動的存在之理）；那麼，氣或心之所以能做『違理』的活動（例如『覺於欲』），背後亦必須有一種所以然，方能使『違理活動』存在或發生；換言之，『違理活動』其實也是依著理（所以然）的（如同『覺於欲』也必須是依著智之理方始可能）——氣或心依理而有違理的表現；然則氣或心無論如何都是依理而活動，那何時才算違理？當然，只要將存在之理與道德之理劃開，問題即有望解決，惟朱子似終究不願取消理之雙重身分。」意思是，朱子有「覺於理為道心，覺於欲為人心」之說，而經筆者分析，朱子的「心」與「智之理」（屬仁義禮智之性理）有一種如影隨形的關係——只要心一知覺，即已然具著智之理。是故，「覺於欲」——心之違理表現——也是知覺，也需本乎智之理。那麼，心之違理表現也得本著性理而始為可能。這樣看來，「心依理而有違理的表現」不單是一種悖論，而且也不利「性善」一命題在

臺大出版中心

6 朱子說：「惻隱自是情，仁自是性，性即是這道理。（……）仁義禮智，是未發底道理，惻隱、羞惡、辭遜、是非，是已發底端倪。」稍後又說：「孟子說性，不曾說著性，只說『乃若其情，則可以為善』。看得情善，則性之善可知。」（朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五十三，頁1287-1288）

朱子說統中之成立：如果「覺於欲」也得本著性理（在此特指「智之理」），則何以見得性善？至少，朱子那「以善情（如惻隱、羞惡等）推知性善」的策略已受到他自己思想中的別種觀點挑戰。

至於儒家哲學內部的後續議題，指的是經過本書之探究，朱子哲學將可能與其他儒學陣營進行更深入的對話。這些「其他儒學陣營」起碼包括兩種，其一為清代儒學，其二為心學。

由於清儒對宋儒之批駁過於劍拔弩張，致令我們很自然會從「異」的角度去看待二者。但筆者已於第四章第一節的注腳裡指出：「朱子這裡之批評『以理易禮』，並強調『聖人所謂禮者，正以禮文而言』，或可印證錢穆之見：『朱子又極重言禮，清儒如焦循輩，每譏宋儒好言理，輕言禮，橫渠設教固無此弊，朱子尤常以理字禮字並提，力矯時人重理輕禮之非。』」我們固不應推論太過地說：宋儒與清儒之間乃「所異不勝其同」。惟彼此間那些隱而未發的異中之同，實亦值得我們進一步微觀。這裡試舉一例。清儒戴震（字慎修，號東原，1724-1777）在其哲學名著《孟子字義疏證》裡有言：「耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。（……）然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎！（……）就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。」[7]此中「非別有理以予之而具於心」一語，顯然是在反駁朱子。惟戴震認為，感官活動之背後必定有「心」之授權（前者為「臣道」，後者為「君道」）。雖然這個「授權」不一定明顯，所謂「非心出一意以可否之」——我們不必意識到心靈對視聽言動之授權，但感官活動如非無意為之，則至少得經心靈之「默許」。這一觀點其實很切合朱子「心有善惡」、「為惡者

7 戴震，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年二版），頁7。

臺大出版中心

是心不是」之說：人之不善，不能說非出於心；「若不是心，是什麼做出來？」[8]只是戴震更清楚地道出箇中理由：因為耳目鼻口之官不能離乎心之授權（或默許）而僅憑自身力量作惡。他更主張說：心一定以理義來作行動上之授權（所謂「有光皆能照」），所以它一定以為其授權之行動乃合於理義。然而，一般人之心所知有限，不必能充分認識理義：「心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。」[9]故說：「譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。」心一定有意合乎理義，如同光之必照，但唯有「其照不謬」者方為真正「中理」，否則仍難免有時為惡。此一主張或不必為朱子所贊同，但戴震說不定能為朱子的觀點提供進一步的論據。是故從哲學的角度看，此例告訴我們：我們不應對宋儒清儒之間的張力提揭過重，以免彼此間那些「潛在之互益的（mutually beneficial）哲學對話」遭到埋沒。進一步說，傳統儒家哲學的陣營該如何劃分，今後或亦因更深入之對話而可作更有彈性的衡量。筆者之意，只要徹底擺開門戶之見，則所謂「陣營」之間其實不必壁壘分明，而可「有分有合地」因著不同議題而有不同安排（例如在某些議題上，朱子與一般宋儒為同道，而在另一些議題上，朱子則與戴震相合等）。

臺大出版中心

相較之下，朱子哲學與心學的後續對話可能更引人入勝。這裡提出兩種議題，分別由本書第二及第三章引出。筆者在撰寫第二章時，隱然有一種疑問：心學（廣義而言可包括湖湘學派）既主「心即理」，則「理」不為「心」之對象，而所謂「求理」，實即「求此心」；但當我們對修養者說出這樣一句規範語或一條道德誡命：「你應該認取此心，勿令放失。」此時我們到底是在對誰說話？難道不是對一位「可放失此心，也可認取此心」的善惡上中性的「你」

8 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷五，頁86。

9 戴震，《孟子字義疏證》，頁18。

說話嗎？而且，「心」理應代表「自我」（self）——「此心」即「我」，而道德誡命、道德規範亦理應對「我」而發。這樣，「我」既然理應可善可惡（否則那誡命或規範便不知所云），此「心」便亦理應為可善可惡。在朱子思想中，心與理析而為二，理被推出去而顯對象性，而心為可善可惡，此時之道德誡命是言之有物而可理解的：「你——可善可惡的心——應該知理行理，勿作違理之事。」此中，「心」代表那被規範、被要求的「自我」，而「理」則為對象、他者；心與理之間，可相合，也可相分。唯其如此，該規範語才為言之有物。相反地，若「心即理」，則這類道德誡命是不易理解的。或說：要使誡命可解，也不必把理推出去而成一對象。正如我們說：「你不應睡著，要醒來。」這裡也只需有一個「你」，不必預設一種「你與他者」相分相合的格局。就是說，誡命所規範的那個「你」，其實就是那「即理之心」，故當我們說「你應該認取此心，勿令放失」時，即等於說：「你（即理之心）應保持清醒，勿昏睡過去。」筆者看來，這固然是可以說的。然而，當一個本質純善之心可以「昏睡過去」，那為什麼我們還認為它是個「即理之心」，而非善惡上中性（可昏可醒）之心？簡言之，心學由於根本拒絕「心與理對列之格局」，故會遇上這樣的疑難：上述道德誡命成不易理解者，或縱使可解，也難以真正拒絕朱子那「心有善惡」、心為善惡上中性一義。

說到「心有善惡」，本書第三章的最後一個注腳即已提到，李明輝於1993年發表的〈朱子論惡之根源〉一文早已提出一道重要議題：朱子之「心」真的談得上「有惡」嗎？李氏之持論清晰有力，他說：

> 只要朱子將心歸屬於氣，它便只是有限心，而不能超脫於氣稟之決定。因為心之主宰能力繫乎知覺之明，知覺之明又繫

臺大出版中心

乎氣稟之清。[10]

由此再說：

如果我們承認：道德責任須預設道德主體之自由，那麼，朱子賦予「心」的主宰能力顯然不包含這種自由。因為只要朱子底「心」落在氣中，它至多只能具有相對意義的「自由」，而無法具有絕對意義的「自由」；借用康德底術語來說，它只能具有「心理上的自由」（psychologische Freiheit），而無法具有「先驗的自由」（transzendentale Freiheit）。[11]

因此：

在朱子理、氣二分的義理系統中，心是有限心，屬於氣，故不能超脫氣稟之決定。這種「心」並不具有道德責任必須預設的「先驗的自由」，亦即超乎時間條件、因而不受制於自然底因果性的自由。具有這種自由的「心」必須在「心即理」的義理間架中上提至「理」底超越層面。孟子底「本心」無疑屬於此類，故為真正的道德主體。但這在朱子底義理間架中是不可能的，因為他所了解的「理」是個潔靜空闊的世界，無情意，無計度，無形跡，無造作，不可能為創造、能活動的本心留下餘地；凡能活動者，他一概歸於氣。（……）故它並非真能為「道德之惡」負責的道德主體。由於欠缺真正的道德主體，朱子對「道德之惡」的說明必然落空。

臺大出版中心

10 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁577。

11 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁577-578。

> 進而言之，正由於朱子底義理系統欠缺真正能為「道德之惡」負責的道德主體，道德意義的「善」、「惡」在其系統中無法取得獨立的意義，故他也無法將這種意義的「善」、「惡」與自然意義的「善」、「惡」作原則性的區別。[12]

簡言之，由於朱子之「心」屬「氣」，無法擺脫氣稟清濁厚薄之決定，故並不具有真正意義的自由——「不受制於自然底因果性的自由」。因此，它並不能擔當「真正的道德主體」之角色，同時亦不能對「道德之惡」負責：只有具備真正意義的自由的「真正的道德主體」，才能做出「道德之惡」；不具備此自由者，其所作之惡也只是被決定的，如同虎狼之兇殘乃出於無可奈何之本能（自然界之設定），非其所能負責一般。這後一種「惡」，李氏稱為「自然之惡」，並這樣總結朱子對「惡」之說明：

臺大出版中心

> 由於其系統中的「心」並不具有真正的道德主體之地位，他至多只能解釋「自然之惡」底形成，而無法真正解釋「道德之惡」底形成。[13]

因此，朱子之「心」縱「有善惡」，此中之「惡」也只能是「自然之惡」（實則其「善」也只能是「自然之善」）。朱子對此或不願同意，但根據他本人的理論，李氏所言確為一客觀上合理之推定。

對於李氏的朱子詮釋及其推論，筆者完全同意。除非我們根本拒絕承認朱子之「心」乃歸屬於「氣」，才另當別論。但事實上，本書在這一點上與李氏是一致的，故毫無反對之意。只是，筆者願更進一步，從「哲學理論之可欲與否」去思考：朱子這套哲學，會

---

12 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁579。

13 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁580。

否比心學更為可欲？具體地說，這裡有兩個問題。首先，我們為什麼必須相信「道德之惡」的存在？為何不可相信世間只有「自然之惡」？當然，這樣或會對吾人之生活以至人生觀帶來很大衝擊：原來所謂善惡，均只是在「自然底因果性」下被決定者，沒人可真正為善惡負責，我們似亦無由對任何人提出道德要求和道德責難。但要之，「道德之惡是否存在」是一個真相問題，而非我們的希望問題；要是世間真的並無「道德之惡」，我們也只好承認。換言之，「道德之惡的存在」是需要證明的。李氏文中有言：「這兩種意義的『惡』在我們的道德意識中實有顯明的區別。」[14]然問題是，訴諸「我們的道德意識」是否為一種好的論證策略？類比地說，在我們的日常意識裡，是非、生死有顯明的區別，但莊子的〈齊物論〉正要打破這些區別，平齊是非與生死，而我們卻不能僅僅以「莊子違反我們的日常意識」為由來拒絕他。筆者並非認為這種策略在任何情況下均不適用，但到底它在什麼情況下適用，卻是我們應先處理的一個後設問題。我們固不應苛責李氏一文，因為任何文章皆不能把所有相關問題都加以處理。筆者只是主張，這個後設的方法論問題，以至「道德之惡是否存在」，都是我們理論地評價朱子哲學時所應思考的議題。

臺大出版中心

其次是「為惡者誰」的問題：朱子縱或只能言及「自然之惡」，惟其終究能說明為惡者是誰。正如虎狼雖不能為其兇殘負上道德責任，但至少那兇殘者確是虎狼。朱子也一樣：為惡者，「是心不是？」「若不是心，是什麼做出來？」反觀心學，既主「心即理」，心本然純善，則為惡者誰？若說為惡者仍然是心，則本然純善之心何故會為惡？若說這是由於受到物欲的干擾，則本然純善之

14 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，頁580。

心這個能真正做主的道德主體何故竟會受到物欲之干擾、蒙蔽、誘惑？須知道，此心是可以「捨生取義」的（說見《孟子．告子上》）。一個不畏死之心何故竟受不起尋常物欲的蒙蔽？這似乎是不易說明的。是故筆者暫時的立場是：朱子哲學與心學在理論上可謂各有千秋，前者縱難說明「道德之惡」，卻能指出「為惡者誰」，而後者在「為惡者誰」、「至善之心何以有惡」等問題上則似難令人釋疑。這裡的簡單討論遠未到達「定案」的境地，值得我們繼續思考。

最後，關於普遍哲學問題，除本書第四章所引出的「客觀價值是否存在」一問題（詳見該章最後一節，此處不贅）之外，根據剛才的討論，尚可帶出兩個問題。

第一個問題仍與心學相關。牟宗三嘗表示，唯有承認「心即理」才真能理論地使道德成為可能，這裡試舉兩例：

臺大出版中心

> 確實的as such地看，現象學地看，logical來看，「心」是不確定的。但是，你必須要使人能站得住，你要想道德可能，那麼，你必須要把仁義之心定住，仁義之心就是善，這個不能可上可下的。假定「心」永遠是可上可下的，道德就不能講。所以，孟子一定要肯定一個仁義禮智的本心，這叫做original mind。[15]

> 假如你否定意志的立法性，自由就沒有了。沒有自由，也就沒有道德。沒有自由怎麼能講道德呢？自由就是自己決定，我自己決定，這就是意志自律。[16]

然而，就像上文所說，「道德之惡是否存在」是一個真相問題，而非我們的希望問題；同樣，道德是否存在、道德是否真的可能，也是

15 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（五），《鵝湖月刊》第352期（2004年10月），頁9。
16 牟宗三，〈《孟子》演講錄〉（四），《鵝湖月刊》第351期（2004年9月），頁5。

一個真相問題。我們面前有兩項選擇：第一，（假設我們希望道德可能）為著滿足我們的希望，而要求自己「肯定一個仁義禮智的本心」；第二，先要求證明「道德真的可能」，才去「肯定一個仁義禮智的本心」。筆者目前的取態無疑是後者：我們不能單單因為「希望道德可能」，而拒絕朱子的「心有善惡」（牟宗三所謂「可上可下」）。但必須強調，筆者的態度仍然是開放的：倘若我們對「道德是可能的」有足夠強的論據，則我們應該「肯定一個仁義禮智的本心」。

另一個問題則更大，就是本書第一章所約略提過的問題：人是什麼？或我們應如何理解吾人自身？就筆者目前印象來說，在宋明儒中，似乎只有朱子（或哲學上認同朱子者）明言動物也有道德：「如蜂蟻之君臣，只是他義上有點一子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明。」[17]「如虎豹只知父子，蜂蟻只知君臣。」[18]這裡就存在著「我們應如何理解人」的問題：撇開孟子原意不論，所謂「人禽之辨」，到底是指人與動物之間有一種「異質異層」的差別？還是人與動物之別只是「連續體」之下的差別（如同小孩與大人之為連續體）？[19]關於前者，由上引李明輝之解說可知，在心學，人有「先驗的自由」而動物則無，故彼此分屬不同的存有層級（異質異層）。因此，心學決不言動物有道德（縱或有言，可能也只是比喻地說、擬人化地說）。惟近代以來，「人與動物為連續體」的信念愈益流行，好些動物已被視為具有道德行為之雛型，而人類之特異處則只在其道德表現較為精緻而複雜。誠然，我們不應以「潮流」來決定自己

臺大出版中心

17 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁57。

18 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷四，頁75。

19《荀子．禮論》的說法或即屬此類：「凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟蹰焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。」

的哲學立場或取態。筆者只想表明：如果儒學傳統裡存在著「承認動物也有道德」的思想，則這類儒家思想又能與當世思潮展開怎樣的對話？說到底，只要我們拋開狹隘的「正統」觀念包袱，不執著於「誰才代表正統儒家」，便能充分打開儒學傳統裡的廣闊天地，釋放各種聲音，展開更豐富的哲學對話。

總結全書，筆者期望透過對朱子窮理工夫論準確且周延的詮釋，以及三種向度下嚴格而深入的理論檢討，本書能推進朱子哲學的研究，並為其進一步參與普遍哲學議題的討論打下新的基礎。

臺大出版中心

參考文獻

一、古籍文獻：朱子著述

朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010 年修訂本。

朱熹，《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001 年。

朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994 年。

朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994 年。

朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。

朱熹、呂祖謙，《朱子近思錄》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

臺大出版中心

二、朱子相關工具書

王懋竑，《朱熹年譜》，北京：中華書局，1998 年。

石雲孫編著，《朱雅》，上海：華東師範大學出版社，2009 年。

吳展良編，《朱子研究書目新編（1900-2002）》，臺北：臺大出版中心，2005 年。

束景南，《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2014 年二版。

林慶彰主編，《朱子學研究書目（1900-1991）》，臺北：文津出版社，1992 年。

張立文主編，《朱熹大辭典》，上海：上海辭書出版社，2013 年。

陳來，《朱子書信編年考證》，北京：三聯書店，2007 年增訂本。

三、古籍文獻：其他

王守仁，《陽明傳習錄》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

胡宏，《胡宏著作兩種》，長沙：岳麓書社，2008 年。

胡宏，《胡子知言》，石家莊：河北教育出版社，1995 年。

陳淳，《北溪字義》，北京：中華書局，1983 年。

陸九淵，《象山語錄》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980 年。

程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004 年二版。

黃宗羲原著，全祖望補修，《宋元學案》，北京：中華書局，1986 年。

戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982 年二版。

臺大出版中心

四、近人著述（中文）

王健，《觀念與歷史的際會：朱熹中庸思想研究》，上海：華東師範大學出版社，2016 年。

王健，《在現實真實與價值真實之間：朱熹思想研究》，上海：華東師範大學出版社，2007 年。

王雪卿，《靜坐、讀書與身體：理學工夫論之研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2015 年。

牟宗三，《牟宗三先生全集》，第 27 冊：《牟宗三先生晚期文集》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003 年。

牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000 年二版。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974 年二版。

牟宗三，《心體與性體》，第一至三冊，臺北：正中書局，1968-1969 年。

何俊，《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社，2004 年。

余英時，《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，北京：三聯書店，2005 年。

余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003 年。

吳震主編，《宋代新儒學的精神世界：以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，2009 年。

李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心，2008 年。

李明輝，《孟子重探》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2001 年。

李明輝，《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1990 年。

李瑞全，《儒家道德規範根源論》，新北：鵝湖出版社，2013 年。

杜保瑞，《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年。

林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012 年增訂版。

林立，《哈伯瑪斯的法律哲學》，臺北:新學林出版股份有限公司，2016 年。

林維杰，《朱熹與經典詮釋》，上海：華東師範大學出版社，2012 年。

金春峰，《朱熹哲學思想》，臺北，東大圖書公司，1998 年。

唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》，卷三，臺北：臺灣學生書局，1993 年全集校訂版。

唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990 年全集校訂版。

唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989 年全集校訂版。

臺大出版中心

唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年全集校訂版。

孫欽善，《論語本解》，北京：三聯書店，2009 年。

徐洪興，《思想的轉型：理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1997 年。

徐復觀，《兩漢思想史》，卷三，臺北：臺灣學生書局，1979 年。

徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。

祝平次，《朱子學與明初理學的發展》，臺北：臺灣學生書局，1994 年。

高令印、高秀華，《朱子學通論》，廈門：廈門大學出版社，2007 年。

高荻華，《從鄭玄到朱熹：朱子〈四書〉詮釋的轉向》，臺北：大安出版社，2015 年。

張加才，《詮釋與建構：陳淳與朱子學》，北京：人民出版社，2004 年。

張立文，《宋明理學研究》，北京：中國人民大學出版社，1985 年。

張壽安，《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994 年。

陳代湘，《現代新儒學與朱子學》，長沙：湖南人民出版社，2003 年。

陳志信，《朱熹經學志業的形成與實踐》，臺北：臺灣學生書局，2003 年。

陳來，《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003 年。

陳來，《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。

陳來，《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990 年。

陳國代，《文獻家朱熹：朱熹著述活動及其著作版本考察》，北京：北京師範大學出版社，2015 年。

陳逢源，《「融鑄」與「進程」：朱熹〈四書章句集注〉之歷史思維》，臺北：政大出版社，2013 年。

臺大出版中心

陳榮捷，《王陽明傳習錄詳著集評》，臺北:臺灣學生書局，1992 年修訂版。

陳榮捷，《近思錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992 年。

陳榮捷，《朱熹》，臺北：東大圖書公司，1990 年。

陳榮捷，《朱子新探索》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。

陳榮捷，《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1982 年。

勞思光，《當代西方思想的困局》，臺北：臺灣商務印書館，2014 年。

勞思光，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》，香港：香港中文大學出版社，2007 年。

勞思光，《大學中庸譯註新編》，香港：香港中文大學出版社，2000 年。

勞思光，《文化問題論集新編》，香港：香港中文大學出版社，2000 年。

勞思光，《新編中國哲學史》，卷三，上冊，臺北:三民書局，1997 年八版。

勞思光，《思辯錄：思光近作集》，臺北：東大圖書公司，1996 年。

勞思光，《新編中國哲學史》，卷一，臺北：三民書局，1995 年增訂八版。

彭永捷，《朱陸之辯》，北京：人民出版社，2002 年。

曾春海，《朱熹哲學論叢》，臺北：文津出版社，2001 年。

黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2014 年。

黃俊傑，《孟學思想史論》，卷二，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年。

黃勇，《全球化時代的政治》，臺北：臺大出版中心，2011 年。

楊伯峻，《論語譯注》，香港：中華書局，2011 年重校本。

楊浩，《孔門傳授心法：朱子〈四書章句集注〉的解釋與建構》，上海：東方出版中心，2014 年。

楊祖漢，《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992 年。

楊儒賓，《從〈五經〉到〈新五經〉》，臺北：臺大出版中心，2013 年。

臺大出版中心

楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年修訂版。

楊燕，《〈朱子語類〉經學思想研究》，北京：東方出版社，2010 年。

葉純芳、喬秀岩編，《朱熹禮學基本問題研究》，北京：中華書局，2015 年。

漆俠，《宋學的發展和演變》，石家莊：河北人民出版社，2002 年。

蒙培元，《朱熹哲學十論》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。

蒙培元，《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》，福建：福建人民出版社，1984 年。

劉笑敢，《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009 年。

劉述先，《全球倫理與宗教對話》，新北：立緒文化事業有限公司，2001 年。

劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北，臺灣學生書局，1995 年增訂三版。

蔡仁厚，《宋明理學：南宋篇》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

蔡方鹿，《朱熹經學與中國經學》，北京：人民出版社，2004 年。

錢穆，《朱子新學案》，第一至五冊，北京：九州出版社，2011 年。

錢穆，《論語新解》，臺北：東大圖書公司，2004 年。

錢穆，《孔子與論語》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1974 年。

謝世民主編，《理由轉向：規範性之哲學研究》，臺北：臺大出版中心，2015 年。

臺大出版中心

五、近人著述（英文）

Adler, Joseph A. *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi*. Albany: SUNY, 2014.

Angle, Stephen C. *Sagehood: the Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Angle, Stephen C. and Justin Tiwald. *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*. Chichester: John Wiley & Sons, 2017.

Bol, Peter K. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.

Broome, John. *Rationality Through Reasoning*. Malden: Wiley Blackwell, 2013.

Chan, Wing-tsit (ed.). *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Ching, Julia. *The Religious Thought of Chu Hsi*. New York: Oxford University Press, 2000.

Chung, Tsai-chun. *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1993.

de Bary, Wm. Theodore. *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1989.

de Bary, Wm. Theodore. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University Press, 1981.

Gardner, Daniel K. (trans.). *The Four Books: the Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*. Indianapolis: Hackett, 2007.

Gardner, Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press, 2003.

Gardner, Daniel K. (trans.). *Learning to Be a Sage: Selection from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*. Berkeley: University of California Press, 1990.

臺大出版中心

Gardner, Daniel K. *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986.

Goldie, Peter (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Hick, John H. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.（中譯本：約翰・希克著，蔡怡佳譯注，《宗教之詮釋：人對超越的回應》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013 年。）

Huang, Yong. *Why Be Moral? Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers*. Albany: State University of New York Press, 2014.

Ivanhoe, Philip J. *Confucian Moral Self Cultivation*. 2nd ed. Indianapolis: Hackett, 2000.

臺大出版中心

Jones, David and Jinli He (eds.). *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity*. Albany: SUNY, 2015.

Kim, Yung Sik. *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)*. Philadelphia: American Philosophical Society, 2000.（中譯本：金永植著，潘文國譯，《朱熹的自然哲學》，上海：華東師範大學出版社，2003 年。）

Liu, Jeeloo. *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality*. New York: John Wiley & Sons, 2017.

Makeham, John (ed.). *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2010.

Munro, Donald. *Images of Human Nature: A Sung Portrait*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Nivison, David S. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese philosophy*. Chicago: Open Court, 1996.

Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Smith, Michael. *The Moral Problem*. Malden: Blackwell, 1995.

Sosa, Ernest. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Tillman, Hoyt C. *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Tiwald, Justin and Bryan W. Van Norden (eds.). *Readings in Later Chinese Philosophy: Han Dynasty to the 20th Century*. Cambridge, MA: Hackett, 2014.

Tu, Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Boston: Cheng & Tsui Co., 1998.

臺大出版中心

六、中英文論文

牟宗三，〈《孟子》演講錄〉，一至十，《鵝湖月刊》第 347、349-353、355-358 期（2004 年 5 月至 2005 年 4 月）。

吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第 33 期（2004 年 6 月），頁 71-95。

吳啟超，〈儒家為何要對存在問題有所交代？再論牟宗三的「道德的形上學」〉，《國立政治大學哲學學報》第 36 期（2016 年 7 月），頁 33-68。

吳啟超，〈如何既預認天理又保持開放？——朱子讀書窮理之教的啟示〉，《鵝湖學誌》第 55 期（2015 年 12 月），頁 1-40。

吳啟超，〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋：以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第 52 期（2014 年 6 月），頁 81-113。

吳啟超，〈論「仁義」與「禮治」作為漢儒政治思想的開放成分：關於「傳統儒學如何跨越時代視域」的指導原則及其應用〉，收入潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常》，下冊，臺北：國立臺灣師範大學，2012 年，頁 505-541。

吳啟超，〈仁心何以能生出事物來？——從唐君毅的鬼神論求解，並略說牟宗三的「道德的形上學」〉，《中國哲學與文化》第 8 輯（2010 年 12 月），頁 143-163。

吳啟超，〈「我們贊成謙卑嗎？」——儒家面對基督宗教時的應有反思〉，《哲學與文化月刊》第 37 卷第 5 期（2010 年 5 月），頁 41-64。

李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993 年，頁 551-580。

林月惠，〈中韓儒學的「情」：以朱子與李退溪為例〉，《中山人文學報》第 15 期（2002 年 10 月），頁 77-105。

倪培民，〈將「功夫」引入哲學〉，《中國哲學與文化》第 10 輯（2012 年 9 月），頁 49-70。

高柏園，〈論牟宗三先生「逆覺體證」義之運用〉，《鵝湖月刊》第 259 期（1997 年 1 月），頁 1-8。

彭國翔，〈作為身心修煉的禮儀實踐：以《論語．鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期（2009 年 6 月），頁 1-27。

馮耀明，〈論語中仁與禮關係新詮〉，《國立政治大學哲學學報》第 21 期（2009 年 1 月），頁 129-158。

黃瑩暖，〈再論朱子之「心」〉，《鵝湖學誌》第 56 期（2016 年 6 月），頁 113-139。

楊祖漢，〈從主理的觀點看朱子的哲學〉，《當代儒學研究》第 15 期（2013 年 12 月），頁 117-140。

臺大出版中心

楊祖漢，〈「以自然的辯證來詮釋朱子學」的進一步討論〉，《當代儒學研究》第 13 期（2012 年 12 月），頁 120-138。

楊祖漢，〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》第 49 期（2012 年 12 月），頁 185-209。

楊祖漢，〈程伊川、朱子「真知」說新詮：從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 16 期（2011 年 12 月），頁 177-203。

楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第 7 輯（2010 年 6 月），頁 143-166。

楊祖漢，〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第 1 期（2009 年 3 月），頁 195-210。

楊儒賓，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》，臺北：臺大出版中心，2013 年，頁 129-160。

楊儒賓，〈未躡天根豈識人：理學工夫論〉，收入景海峰主編，《儒家思想與當代中國文化建設》，北京：人民出版社，2013 年，頁 574-589。

鄭宗義，〈明儒陳白沙學思探微：兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》第 15 期（1999 年 9 月），頁 337-388。

Lee, Chan. “Zhu Xi on Moral Motivation: An Alternative Critique.” *Journal of Chinese Philosophy*, 37:4 (Dec 2010), pp. 622-638.

Lee, Jung-hwan. “Balancing between Innate Morality and Moral Agency: Zhu Xi’s Interpretation of the Sixteen Character Teaching.” *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 20 (Aug 2013), pp. 75-95.

Lee, Jung-hwan. “Restructuring Learning (*xue* 學) on a New Foundation: Zhu Xi’s Reformulation of *Gewu* 格物 and *Zhizhi* 致知 .” *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 24 (Aug 2015), pp. 71-93.

Shun, Kwong-loi. “Zhu Xi on the ‘Internal’ and the ‘External’: A Response to Chan Lee.” *Journal of Chinese Philosophy*, 37:4 (Dec 2010), pp. 639-654.

臺大出版中心

臺大出版中心

概念索引

一畫

一用兩態　141, 145n58, 146-147, 151-153, 157-158, 329

二畫

七情　160-163, 164n86, 165

人心　25-26, 30, 36-38, 41, 51, 78, 106, 155-157, 238, 245-246, 248n167, 255, 258-259, 265-266, 275, 333-334　另見：覺於欲

人欲　13, 74, 79, 84, 127n42, 161-162, 248, 260, 262, 267, 270, 276, 278-279, 291

力行　35, 218, 221, 223n119, 226-230, 233-236, 287

三畫

三綱五常　281-282, 310-311, 314n103, 322

已發　73, 74n148, 75-76, 78-81, 83-86, 88, 100-103, 111, 114, 152, 222n119, 333n6

四畫

中和新說　5, 72, 78, 84, 88, 99-102, 161

中和舊說　5, 76, 87, 99-100, 111

仁　2n4, 10-13, 20-21, 32, 34-35, 48, 52n96, 54, 64, 66, 70-71, 73n142, 77, 102-107, 109, 123n38, 124-125, 132-133, 137, 140-141, 148n60, 149, 159-162, 164, 166-167, 182n26, 198-199, 227, 234, 237-238, 241, 243, 247, 254, 257, 260-261, 266, 274-276, 279, 283n32, 293, 309, 324, 333, 341

仁心覺情　137, 142-144　另見：本體論的覺情

介然之覺　251, 253　另見：介然一覺

介然一覺　251　另見：介然之覺

內心體驗（the inner experience）　197-201, 207, 209-211, 235, 330

內容不明的天理　306, 310-312, 314-316, 322, 326, 331

分別是非　33, 56, 63-64, 67, 69-71, 73, 98, 135, 166, 168, 212, 226, 296-297, 328

天理　7, 53, 74, 77, 81-82, 100, 114-115, 117, 128n42, 143, 162, 249, 254, 260-261, 265-267, 274-276, 278-282, 284-288, 290-291, 294n63, 299, 304-305, 309-313, 314n103, 316, 321-326, 331-332

天理之節文　275-276, 280

臺大出版中心

太極　41n71, 44-45, 47-50, 53, 56, 63, 69-70, 333

心不即理　25, 30, 178, 181, 235

心之本體　32, 42n77, 240, 250, 269

心有善惡　240-241, 250, 270-271, 330-332, 334, 336, 341

心即理　23-26, 32, 55, 115, 127n42, 170, 178-179, 181, 182n25, 203, 207, 234, 236-241, 244, 250, 253-254, 256, 262-264, 270, 284, 335-337, 339-340

心具理　82, 182n25, 236, 239-240, 250, 254-256, 259, 327

心性平行　250, 254, 256

文化哲學　274, 307, 313, 316, 325

文化對話　309　另見：文明對話、宗教對話

文明對話　304-305, 312-313, 315　另見：文化對話、宗教對話

五畫

他律　175, 177, 179, 200, 203, 210

以覺訓仁　141-142

可修正　281-282, 284, 299, 303-306, 310, 312, 315-316, 331

可善可惡　4, 7, 9, 25, 28-29, 92, 94, 96, 161-162, 203, 234-235, 237, 241, 243, 247-248, 250, 253, 256, 268, 275, 327-328, 336

四端　60, 61n114, 142n56, 143, 147-148, 150, 154, 157, 159-166, 257, 293

未發　72, 73n142, 74n148, 75-87, 89, 100, 102, 122, 161, 222n119, 333n6

本心　55, 74, 101-102, 106n10, 121-123, 124n39, 125-129, 131-132, 135, 137-138, 140, 149, 151, 155, 164, 170, 177, 179, 207, 263, 275-276, 337, 340-341　另見：良心、道德本心、道德主體

本具　224, 255-259

本體論的覺情　141-143　另見：仁心覺情

立志　231

六畫

先達之言　284, 299, 310, 331

先識本心　4-6, 99-102, 104-106, 109-110, 120-121, 129-130, 132, 134, 273　另見：識心、識仁

共識　34n57, 306-322, 324, 326, 331

在世界中的中國　307

多元主義　323

存在之理　33, 43-50, 52n96, 53-57, 58n111, 59-60, 63, 98, 259-261, 264, 267-268, 333

有效性要求　319-321, 332

牟宗三問題　241, 262

自由　246-247, 249, 337-338, 340-341

自知　73, 121, 128-131, 133-134, 137, 140, 146-147, 221　另見：自覺、自識

自律　178-179, 340

臺大出版中心

自然又靈　245-246, 249, 253, 264

自然之惡　271n203, 338-339

自然之辯證　214-218

自識　62, 99, 120-121, 128, 130　另見：自覺、自識

自覺　16, 55, 69, 77, 121-122, 124, 126-127, 130, 137, 140, 185, 249, 251, 253　另見：自知、自識

行動之源　175-177, 179, 182, 186, 207

七畫

克己　13-14, 35, 92, 274-280

形構之理　44-47, 52n96, 56-57, 59-60

求放心　9, 26-28, 30, 94, 97, 108, 112-114, 116, 130, 231

良心　77, 88, 100-101, 103, 106-110, 113-115, 118, 121-124, 126, 128, 130-132, 149, 263-265　另見：本心、道德本心、道德主體

見得道理分明　67, 212-215, 217-219, 224-226, 228, 235, 297

八畫

宗教對話　308-309　另見：文化對話、文明對話

性即理　50, 52, 54, 180-181, 258

性理　49-50, 52, 53n96, 54, 181, 216, 238-239, 249-250, 254-256, 258, 260-269, 333-334

性善　332-334

所以然　40, 43-46, 48-49, 53n96, 56-58, 60, 62, 64-66, 69, 96-97, 148, 186-187, 203, 258-260, 261n185, 267, 283, 328, 333

所當然　43, 49, 53n96, 54, 56-57, 63n120, 64, 66, 96-97, 259, 283

泛認知主義　175-178, 182, 185-186, 200, 208

玩味　220-221, 223-224, 226, 235, 291

「知」的兩層論　195

知至　11, 32, 38, 40, 41n71, 42n76-77, 172-175, 177-178, 210, 226, 233, 240, 251

知行合一　171-172　另見：知行本體

知行本體　170-172　另見：知行合一

知行相須　227

知理　96, 203-204, 206-208,216, 235, 262, 329-330, 336

知覺之理　257-259, 263

知覺活動　156, 256, 258-261, 267-268, 330

肯認　108, 117, 122-127, 130-132, 134-140, 144-153, 157-158, 329

非獨斷　281-282, 284, 298-299, 304-306, 310, 312, 315, 331

九畫

勉強之消除　169, 233-234, 254, 266, 268-270, 271n203

客觀價值　282, 306, 315-316, 321-322, 325, 331, 340　另見：價值的客觀性

臺大出版中心

持守　37, 221-222, 223n119, 225, 277

是非之心　6, 135, 149-151, 153-159, 163-164, 167-168, 329

是非之情　160, 165

相對的普遍　308-309, 311-312, 314

省察　9, 33, 71-74, 79, 84-86, 91-92, 94, 120, 133, 152, 178, 222n119　另見：察識

致良知　232

致知　1, 4, 9, 14n17, 27, 33-42, 61-64, 70-72, 79, 84, 91-93, 95-96, 102, 115-116, 177-178, 185-187, 203, 214-215, 217, 222n119, 224, 226-227, 251, 253, 255-256

十畫

修養方法　1-2, 3n4, 4, 9, 11, 15-16, 18-23, 34, 120, 178, 327

修養活動　1-2, 3n4, 14-16, 28, 34, 92, 327

悅理義　180, 269-270, 335

格物　4, 9, 22, 27, 33-38, 41-42, 57-59, 61-67, 68n133, 70-72, 90-92, 96, 102, 116, 118, 148n60, 170, 173-177, 184, 186-188, 203, 214, 216, 218-219, 221, 222n119, 251, 253, 255-256, 286n41

氣之靈　24, 52, 163, 181, 284

氣稟　239, 243-244, 248, 252, 260, 262, 336-338

氣構成物　242, 244-247, 249, 253, 263, 266, 268-269, 330

浹洽　211, 220-225, 227, 291

特種對象　203-205, 209, 235, 328

真知　6, 64n125, 65, 169, 171, 174, 185-187, 193, 196-201, 207-212, 214-215, 218-219, 223n119, 224-229, 233, 235, 251, 261, 270, 328, 330

真理　286, 311, 317-321, 324

逆覺　102-103, 121-125, 128-129　另見：逆覺體證

逆覺體證　99, 102-104, 120, 122, 124-130, 133　另見：逆覺

十一畫

動力問題　6-7, 169-170, 172, 175-176, 178, 180-181, 182n26, 183, 186-188, 193, 206-207, 223n119, 228-229, 232, 234-237, 240, 242, 253, 261-262, 268, 270-271, 328-331

基礎主義　313

涵養　4, 9, 33, 72-74, 76-86, 88, 90, 92-96, 99-103, 111, 114, 120, 125-127, 130, 134, 152, 221-222, 223n119, 225-227, 255-256

理一分殊　48, 274, 307, 309

理由賦予　6, 147-150, 152, 156-157, 329

理性之「感」　225, 228

理氣合　263, 266

理義之悅我心　179, 269

十二畫

復禮　35, 92, 274-280

臺大出版中心

智之理 164, 258-261, 264, 267-268, 330, 333-334

發見 72-73, 77, 88, 95-96, 100, 103, 106-107, 114-115, 121-124, 126-127, 130-131, 134-140, 146, 149-153, 157-158, 222n119, 329

絕對主義 282, 313

絕對的普遍 307-309, 312

虛靈不昧 248, 251, 262

虛靈知覺 25-26, 30, 155-156, 260, 267

超越上帝的上帝（God above God） 311-312, 324

超越的實體 323

開放性格 5, 274-275, 290, 299, 304, 331

十三畫

意志軟弱 188-195

意誠 172-175, 177-179, 186, 200, 210

感性之「感」 219, 225, 228-229, 233, 236

敬 3-4, 9, 13, 15, 28, 33, 64, 66, 70-72, 73n142, 74n148, 79, 81-98, 102, 118, 148n60, 222n119, 226, 284n32, 327-328

當具 254, 256

當然之理 52, 54-56, 63n120, 202, 205-206, 208, 280 另見：道德之理

聖人之意 284-285, 290-291, 293, 299, 301-302, 304, 310, 312, 331 另見：聖人本意

聖人本意 286, 298, 302-305 另見：聖人之意

誠意 27, 40, 71, 92, 116, 174, 176-178, 185-186, 214

道心 25-26, 30, 155-157, 258-259, 275, 333 另見：覺於理

道德之理 53n96, 54, 63, 117, 127, 156, 206-208, 244, 246, 259-261, 264, 267-269, 333 另見：當然之理

道德之惡 53n96, 54, 63, 117, 127, 156, 206-208, 244, 246, 259-261, 264, 267-269, 333

道德主體 271n203, 337-338, 340 另見：本心、良心、道德本心

道德本心 9, 94 另見：本心、良心、道德主體

道德情感 147, 150, 153-154, 156-158, 162-164, 167

道德意願 184-186

十四畫

察識 72-73, 76-77, 79-80, 86-88, 101-104, 111, 114, 120, 133-134, 150, 152, 158, 178, 255-256 另見：省察

對象性 179, 203, 209, 237, 336

聞見之知 198, 200, 205-206

十五畫

價值的客觀性 306, 326, 331-332 另見：客觀價值

臺大出版中心

價值表態　140n55, 144-146, 151-153, 157-158, 329

德性之知　198-199, 263

窮理工夫論　1, 3-9, 24, 98-99, 158-159, 169-171, 183n26, 271n203, 273, 328-329, 342

十六畫

靜坐　3, 87-92, 122

十七畫

豁然貫通　36, 42n77

十八畫

禮文　276-280, 334

禮意　276-278

臺大出版中心

十九畫

證成力量　136, 140n55, 146-148, 150-151, 157

識心　21-23, 99-100, 104, 107-108, 115-122, 124-125, 127-131, 133-136, 138, 141, 145n58, 146, 151-152, 158, 328-329　另見：先識本心、識仁

識仁　102-107, 109, 124-125　另見：先識本心、識心

鏡明水止　79, 81-82, 84, 222n119

二十畫

覺於欲　26, 30, 155, 258-261, 267, 270, 275, 333-334　另見：人心

覺於理　26, 30, 155, 157, 258-261, 267, 275, 333　另見：道心

二十二畫

讀書窮理　8, 274-275, 280-281, 283-284, 286n41, 290, 298-299, 303-305, 310, 312, 331

二十五畫

觀過知仁　132-134, 137, 151

人名與學派索引

四畫

心學　5, 55, 234, 236-237, 239-240, 241n155, 253, 262, 269-271, 284, 327, 329, 334-336, 339-341

王守仁（陽明）　2n4, 22-24, 26, 29, 32, 127n42, 163-164, 168, 170-172, 175, 185, 231-232

王雪卿　10, 12, 14, 88-90

六畫

牟宗三　28-33, 41n71, 43, 45, 47-50, 53-55, 58n111, 99-104, 121-122, 123n38, 124-133, 136-137, 140-143, 151, 175-182, 183n26, 185-186, 199-200, 202-203, 205, 207, 209-210, 234-235, 237, 239, 250, 254-256, 259, 262-263, 269, 333, 340-341

七畫

吳展良　285

呂祖謙（東萊）　111, 284n32, 298

希克（John Harwood Hick）　316, 322-325, 332

李侗（延平）　74-76, 87, 122, 238

李明輝　29n47, 55, 163-164, 271n203, 294n65, 336, 341

八畫

孟子　2n4, 19, 23, 26-30, 32, 48, 52n96, 54, 103, 105, 106n10, 107, 112, 114, 116, 121, 159-160, 163, 167, 172, 175, 177, 179, 181, 188, 190-193, 198, 229, 269, 277n13, 284, 332, 333n6, 337, 340-341

林月惠　161-162

林立　316, 319-321

林維杰　286

金永植（Yung Sik Kim）　46-47, 51, 57-60

九畫

哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）　316-322, 332

胡宏（五峰）　6, 21, 23, 32, 76, 99-100, 102-111, 113-114, 116, 118, 121, 122n35, 124-125, 131-133, 135-136, 149, 158, 241

十畫

倪培民　13-15

倪德衛（David S. Nivison）　187-193, 198, 229-230, 235

臺大出版中心

唐君毅　54-56, 187, 201-202, 205-207, 235

徐復觀　332

十一畫

康德（Immanuel Kant）　55, 163, 179-180, 182n26, 214-215, 217, 337

張栻（南軒）　25n35, 76, 87, 100, 111, 162n81

張載（橫渠）　160, 198-199, 278n16, 334

理學　5, 10, 13, 88-89, 102, 238, 264

陳志信　224, 286, 303

陳來　24n34, 25n35, 37-38, 41n71, 74, 81n159, 110, 161n79, 222n119, 228, 238-239, 295n67

陳淳（北溪）　265

陳榮捷　36, 41, 42n77

陸九淵（象山）　13, 15, 121, 176, 178-179, 231, 239

十二畫

勞思光　17-18, 175, 178, 183-186, 203, 235, 306-308, 311-315

湖湘學派（湖湘、湖湘之學）　5-6, 21-22, 72, 76-77, 80n158, 87-88, 99-102, 104-105, 109, 111, 116n30, 117, 119-120, 122, 127, 129-132, 135-136, 139n55, 142, 145n58, 152, 158-159, 161, 169, 328-329, 335

程頤（伊川）　4, 13, 15, 30-31, 36-37, 41, 44, 60-63, 64n125, 70, 72-73, 79, 83-84, 86n172, 92-93, 98, 102-104, 125, 161, 165, 193, 195-199, 208-212, 214-216, 219-221, 222n119, 224, 226-228, 235, 238, 245, 283

程顥（明道）　37, 89, 93, 104, 109-110, 193, 275-279, 287, 303

黃勇（Yong Huang）　187-188, 193-200, 207, 209-210, 235, 274

黃慧英　186, 203

黃瑩暖　260, 267

黃震（東發）　303

十三畫

楊祖漢　29n47, 187, 201-202, 207-208, 214-217, 235, 260-263, 265-267

楊儒賓　10n3, 12n10, 88-89

楊燕　286

道南學派（道南、道南一派）　74-75, 87-89, 104

十五畫

劉述先　273, 306-308, 311-312, 314, 324

十六畫

錢穆　10n2, 19n25, 20-21, 25n35, 93, 155n71, 278n16, 302, 334

十七畫

戴震（東原）　334-335

臺大出版中心

臺大出版中心

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

朱子的窮理工夫論／吳啟超著. -- 初版. -- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大發行，2017.12

面；　公分. --（臺大哲學叢書；12）

ISBN 978-986-350-266-1（平裝）

1.（宋）朱熹　2. 學術思想　3. 朱子學　4. 理學

125.5　　106021646

朱子的窮理工夫論

作　　者　吳啟超

叢書主編　林正弘
總　　監　王泰升
責任編輯　蔡忠穎
文字編輯　阮慧敏
封面設計　徐睿紳
內文編排　黃秋玲

發 行 人　郭大維
發 行 所　國立臺灣大學
出 版 者　國立臺灣大學出版中心
法律顧問　賴文智律師
印　　製　沐羽創意印刷有限公司
出版年月　2017年12月
版　　次　初版
定　　價　新臺幣400元整

展 售 處　國立臺灣大學出版中心
10617臺北市羅斯福路四段1號
電話：(02) 2365-9286　傳真：(02) 2363-6905
10087臺北市思源街18號澄思樓1樓
電話：(02) 3366-3991~3分機18　傳真：(02) 3366-9986
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw　http://www.press.ntu.edu.tw

國家書店松江門市
10485臺北市松江路209號1樓　電話：(02) 2518-0207
國家網路書店　http://www.govbooks.com.tw

五南文化廣場　電話：(04) 2226-0330
40042臺中市中區中山路6號　http://www.wunanbooks.com.tw

ISBN：978-986-350-266-1
GPN：1010602096

本書已通過國立臺灣大學出版中心學術審查
著作權所有・翻印必究
DOI：10.6327/NTUPRS-9789863502661
臺大出版中心

臺大哲學叢書

01 周易經傳文獻新詮
鄭吉雄 主編

02 中國古代的「忠」論研究
佐藤將之 著

03 青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺（增訂版）
徐聖心 著

04 當代新道家——多音複調與視域融合
賴錫三 著

05 認知與評價——科學理論與實驗的動力學（上）
陳瑞麟 著

06 認知與評價——科學理論與實驗的動力學（下）
陳瑞麟 著

臺大出版中心

07 道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新
賴錫三 著

08 荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究
佐藤將之 著

09 伊瑞葛來——堅持性別差異的哲學
朱崇儀 著

10 黑格爾新釋
劉創馥 著

11 古希臘正義觀——荷馬至亞里斯多德的倫理價值及政治理想
徐學庸 著

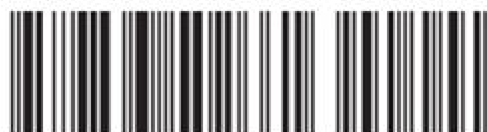
12 朱子的窮理工夫論
吳啟超 著

臺大出版中心

本書以南宋哲學家朱熹的窮理工夫論為研究對象，旨在通過溯源式的檢討、理論本身的檢討、展望式的檢討等三個向度，探究此一學說的理論效力。

書中首先勾勒朱熹工夫論的輪廓，剖析「工夫」與「工夫論」之要義，探討窮理工夫論的出現，其立基是否穩固；即朱熹自「中和舊說」轉向「中和新說」的窮理工夫論，本身是否有充分的理據？其次，作為修養工夫樞紐的「窮理」，本身既屬於「知」的活動，則它如何保證道德實踐之「行」？最後，立足於現代，朱熹的窮理之學要如何解答我們所面臨的難題？對我們的未來又能帶來什麼樣的啟示？

期望透過盡可能準確且周延的詮釋，以及在三種向度下嚴格而深入的理論探討，讀者能較為全面地理解朱熹的窮理工夫論，以推進對朱熹哲學的研究，並為其進一步參與普遍哲學議題的討論，打下新的基礎。



NT$400
GPN 1010602096
ISBN 978-986-350-266-1

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS